MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80085-3

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HUNZINGER, WALTHER

TITLE:

DER BEGRIFF DES GEFUHLS UND SEINE...

PLACE:

HAMBURG

DATE:

1930

Master Negative #

91-80085-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sch3
DH

Hunzinger, Walther, 1905-
Der begriff des gefühls und seine wandlungen in Schleiermachers religionsauffassung. Inaugural-dissertation... Vorgelegt von Walther Hunzinger... Hamburg, Bitter & Sohn, 1930.
71 p. 22½ cm.

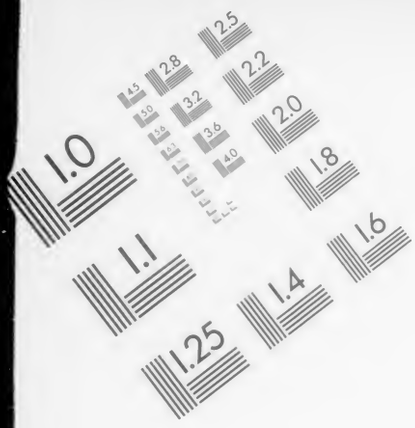
Thesis: Marburg, 1930.

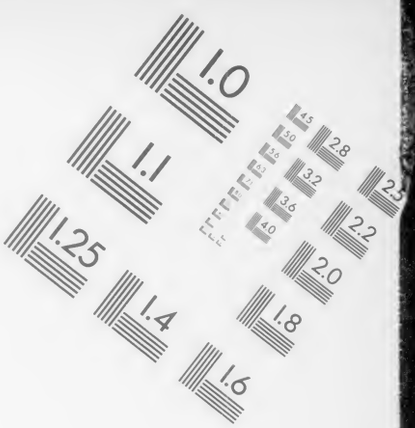
154645

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6-10-91 INITIALS M.B
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

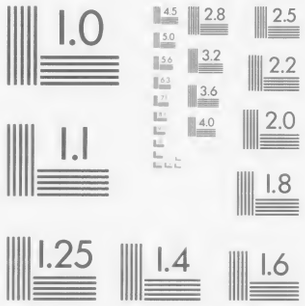


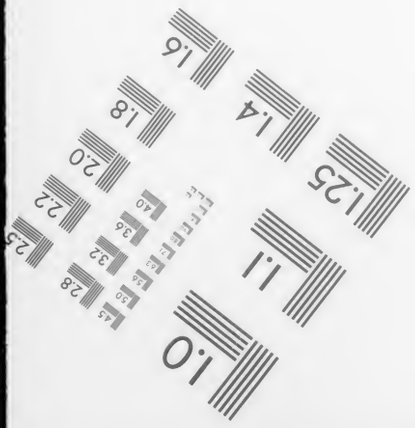


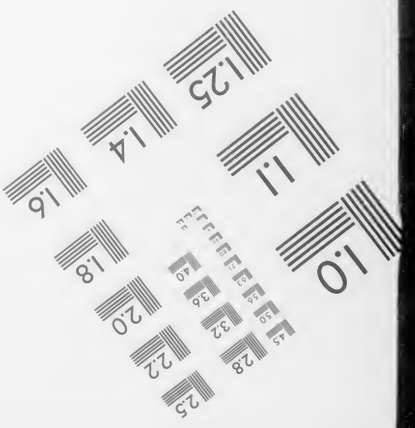
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Univ. Erwerbung MAY 25 1933

Der Begriff des Gefühls und seine Wandlungen in Schleiermachers Religionsauffassung

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Würde eines Lizentiaten
der Theologie der Theologischen Fakultät
der Universität Marburg

UNIVERSITY

Vorgelegt von

Walther Hunzinger
aus Hamburg

HAMBURG 1930
DRUCK VON J. G. BITTER & SOHN
HAMBURG UND WANDSBEK

Angenommen auf Grund des Gutachtens von Professor D. Dr. Rudolf Otto, Marburg.

Marburg, den 3. Mai 1930.

Der Dekan: Prof. D. Bornhäuser.

193 Sch3
DH

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist der erste Teil einer für das Ganze der Schleiermacherschen Theologie geplanten Untersuchung.

Besonderen Dank schulde ich Herrn Professor D. Rudolf Otto für seine freundliche Beratung und dem Präsidenten des Kirchenrats der Evangelisch-Lutherischen Kirche im Hamburgischen Staate, Herrn Landgerichtsdirektor D. Schröder, für die liebenswürdige Ermöglichung des Druckes.

Hamburg, im Dezember 1930.

Walther Hunzinger.

Inhalt.

Einleitung: Aufgabe — Quellen — Methode 7

I. Kapitel: Die Bedeutung und Eigenart des Gefühls in der Religionsauffassung des Herrnhutischen Pietismus 23

II. Kapitel: Schleiermachers religiöse Entwicklung von seinem Bruch mit der Brüdergemeinde bis zu seinen ersten Predigten und die Bedeutung des religiösen Gefühls in ihr 31

III. Kapitel: Die Eigenart und Bedeutung des Gefühls im Rahmen der rationalistischen Religionsauffassung von Schleiermachers ersten Predigten. (1789—1796) 40

Einleitung.

I.

Schleiermachers Grundthese, mit der er nicht nur die Besinnung der nachfolgenden wissenschaftlichen Theologie in eine neue Bahn getrieben hat, sondern mit der er zugleich dem gebildeten Empfinden seiner Zeit und darüber hinaus der modernen Zeit überhaupt einen klassischen begrifflichen Ausdruck gab, ist die Behauptung, daß Religion in ihrem eigentlichen und tiefsten Wesen Gefühl sei.

Es hat im 19. Jahrhundert nicht an kritischen Stimmen gegenüber dieser Religionsauffassung gefehlt; die bedeutsamste war vielleicht die Albrecht Ritschls. Aber alle diese kritischen Stimmen waren insofern mit der Schleiermacherschen Grundthese eins, als auch für sie das Wesen der Religion grundsätzlich in der menschlichen Innerlichkeit gegeben war.

Es ist ein Jahrhundert seit dem Erscheinen der Glaubenslehre darüber hingegangen, bis sich gegen diese Grundthese Schleiermacherscher Theologie ein wirklich radikaler Protest erhoben hat. Eine Theologie des „Wortes“ tritt heute mit schärfster, grundsätzlicher Kritik seiner Theologie des Gefühls gegenüber und steht nicht an, ihr als Theologie — nicht ihrem Urheber als Person — die wesenhafte Christlichkeit abzusprechen. In E. Brunners Schleiermacher-Buch „Die Mystik und das Wort“ [1]) hat diese radikale Kritik ihren bisher zusammenfassenden Ausdruck gefunden.

Das Recht dieser kritischen Frage, ob das Gefühl möglicher Grund einer Theologie, zumal einer christlichen Theologie sei, kann im Ernst nicht bestritten werden. Wie man sie aber auch entscheidet, immer setzt diese theologische Frage die andere voraus: Was unter Gefühl selber zu verstehen sei, oder in unserem Fall, *was Schleiermacher unter Gefühl verstanden habe.*

Dieser, ihrem Wesen nach *historischen Frage* nachzugehen ist *der Sinn der vorliegenden Untersuchung.*

Allerdings mit einer Einschränkung. Es geht in ihr nicht darum, aufzuklären, was Schleiermacher überhaupt und allgemein unter Gefühl verstanden hat, sondern um das, was Gefühl für ihn im Zusammenhang seiner Religionsauffassung bedeutet. Mit anderen Worten: Es geht um seinen *religiösen oder theologischen Begriff von Gefühl.* Diese Einschränkung der Fragestellung darf nicht

[1]) 2. stark veränderte Auflage. Tü. 1928.

dahin mißverstanden werden, als sei eine Untersuchung seines allgemeinen, sagen wir philosophischen Begriffs von Gefühl ohne Belang und nicht nötig zum Verständnis dessen, was Schleiermacher im Zusammenhang seiner Religionsauffassung unter Gefühl versteht. Im Gegenteil, sie ist in jedem Augenblick ihre sachgemäße und notwendige Voraussetzung. Aber eben ihre Voraussetzung nicht ihr Thema, Vorarbeit nicht Gegenstand der eigentlichen Untersuchung.

Diese, in ihrem Umkreis dergestalt eingeschränkte, Frage nach dem, was Schleiermacher im Zusammenhang mit seiner Religionsauffassung unter Gefühl verstanden habe, hat bisher in der wissenschaftlichen Forschung ein merkwürdig geringes Interesse gefunden. Wo sie ausdrücklich gestellt und untersucht wird — und das ist eigentlich nur für die Spätzeit der Dialektik und Glaubenslehre geschehen [1]) —, da haftet der Blick entweder an Schleiermachers Theorie des Gefühls oder aber lediglich an den begrifflichen Formulierungen, die Schleiermacher seinem Gefühlsbegriff gegeben hat. Sieht man aber von diesen wenigen Untersuchungen ab, so wird man sagen müssen, daß die Forschung im allgemeinen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit das, was Schleiermacher unter Gefühl eigentlich versteht, als bekannt und keiner besonderen Aufklärung bedürftig voraussetzt. Ein solches Verhalten wäre dann ohne bedeutsame Gefahr für das Verständnis von Schleiermachers Religionsauffassung, wenn unser heutiger wissenschaftlicher Sprachgebrauch von Gefühl grundsätzlich und unmittelbar noch mit dem übereinstimmte, was Schleiermacher in seiner Zeit darunter verstanden hat.

Das ist aber nicht der Fall. Wir stehen gerade bei dem Begriff des Gefühls vor der Tatsache eines Bedeutungswandels. Der heutige wissenschaftliche Sprachgebrauch versteht unter Gefühl zunächst und selbstverständlich nicht mehr das gleiche wie Schleiermacher und seine Zeit. Zunächst und selbstverständlich ist das Gefühl für uns etwas, was vorwiegend im Bereich des Emotionalen liegt, Gemütsbewegung oder Affekt. Man wird nicht leugnen wollen, daß dieses emotionale Moment auch in Schleiermachers Gefühlsbegriff gegeben ist, aber darüber hinaus ist Gefühl für ihn gerade weithin durchaus etwas Intellektuales, ein ursprüngliches Wissen des Menschen sei es um sich selber sei es um die Welt. Schleiermachers Gefühlsbegriff ist weiter, umfassender und zweifellos ursprünglicher als der unserem wissenschaftlichen Sprachgebrauch heute zunächst selbstverständliche und geläufige.

[1]) Vergl. Sigwart „Schleiermachers psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität", 1857. Neuerdings auch Brunner a. a. O. 2. Aufl. 1928, S. 48 ff. — R. Wrzcionko, „Die metaphysische Bedeutung der Gefühlstheorie in Schleiermachers Dialektik", Diss. 1890.

Ist diese Behauptung richtig — und die Untersuchung wird für sie den Beweis zu erbringen haben —, deckt sich also unser heutiges unmittelbares Verständnis von Gefühl nicht ohne weiteres mit dem Schleiermachers, so muß sein Gefühlsbegriff, zumal er eine so grundlegende Bedeutung im Ganzen seiner Theologie hat, einer ausdrücklichen Untersuchung unterzogen werden.

Die Bedeutung einer solchen ausdrücklichen Untersuchung dessen, was Schleiermacher unter Gefühl versteht, für das Verständnis seiner Religionsauffassung wird bei der behaupteten Sachlage zunächst darin bestehen, dem aus jener Verengerung des heutigen Gefühlsbegriffs immer wieder entstehenden Mißverständnis zu begegnen, als habe Schleiermacher das Wesen der Religion in rein emotionalen Gemütszuständen begründen wollen.

Sie wird darüber hinaus aber auch positiv die Möglichkeit geben, das Wesen und die Eigenart seiner Religionsauffassung selber schärfer ins Licht zu stellen.

Sie wird durch eine Analyse des eigentümlich intellektualen Momentes in Schleiermachers Gefühlsbegriff zu zeigen haben, daß Religion für ihn zutiefst ein ganz bestimmtes unmittelbares Existenz- und Weltverständnis ist, das sich allerdings immer auch in emotionalen Gemütszuständen ausspricht.

Eine solche Untersuchung des Gefühlsbegriffs wird ferner bedeutsam werden müssen für die Frage nach Schleiermachers Mystik; denn gerade mit dem Moment des Gefühls in seiner Religionsauffassung verbindet sich — von ihm selber durch dahingehende Äußerungen hervorgerufen — die heute beinahe selbstverständliche Behauptung, daß seine Religionsauffassung Mystik sei. Recht und Grenzen einer solchen Behauptung wird gerade eine Untersuchung des Gefühlsbegriffes zu klären vermögen.

Von ihr aus wird schließlich auch die Frage zu beantworten sein, ob Schleiermachers Religionsauffassung in irgendeinem Sinne naturalistisch zu nennen sei, ein Vorwurf, der sich nur allzuleicht an den Gefühlscharakter dieser Religionsauffassung knüpft. Es wird zu zeigen sein, ob dieser Vorwurf nicht gerade in einem unzulänglichen Verständnis dessen, was für Schleiermacher Gefühl ist, gründet.

Aber mit einer solchen Untersuchung der Eigentümlichkeiten von Schleiermachers Gefühlsbegriff und ihrer Bedeutung für das Verständnis der Eigenart seiner Religionsauffassung

ist die Frage, was Schleiermacher unter Gefühl verstand, noch nicht in ihrem vollen Umfang und in ihrer ganzen Schärfe gestellt. Denn das, was Schleiermacher unter Gefühl verstanden hat, ist nicht immer das gleiche gewesen, sein Gefühlsbegriff hat sich gewandelt, von den Anfängen seines Denkens an bis zu den Formulierungen seiner Glaubenslehre hin.

Etwas anderes sind jene „übernatürlichen Gefühle" des Herrnhutischen Pietismus, denen Schleiermacher in seiner Jugend „nachjagte", als die Empfindungen und Gefühle, die aus Gedanken und Überlegungen hervorgehen, wie wir sie in seinen ersten Predigten sehen, und wieder etwas anderes als diese rationalistischen Empfindungen sind die Universums-Gefühle der „Reden über die Religion". Von ihnen allen aber unterscheidet sich grundlegend jene zunehmend sich herausbildende systematische Bestimmung des Gefühls als unmittelbares Selbstbewußtsein, wie wir sie in den letzten Bearbeitungen der Ethik, in der Dialektik und Glaubenslehre finden.

Es hängt auf's engste mit jener oben gekennzeichneten Selbstverständlichkeit dem Schleiermacherschen Gefühlsbegriff gegenüber zusammen, daß der Forschung dieser Tatbestand bisher so gut wie ganz entgangen ist.

Nicht der Tatbestand einer Entwicklung und Wandlung in Schleiermachers Religionsauffassung überhaupt. Er ist der Forschung früh aufgefallen und sie hat sich eindringlich um das Verständnis dieser zunächst oft rätselhaften Entwicklung bemüht.

Es ist ihr auch nicht entgangen, daß die Stellung, die die das Moment des Gefühls jeweils in Schleiermachers Religionsauffassung einnimmt, sich im Verlauf ihrer Entwicklung gewandelt hat, daß das Gefühl in seiner rationalistischen Periode zunächst drittes Rad am Wagen ist, dann in den „Reden über die Religion" gleichberechtigter Faktor und schließlich dominierendes Prinzip in Schleiermachers Religionsauffassung wird. Aber sie hat dabei wieder mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, daß da, wo von Gefühl die Rede sei, wesentlich immer das gleiche darunter verstanden werde. Unter dieser Voraussetzung ist dann die Rolle, die dem Gefühlsbegriff innerhalb der Entwicklung von Schleiermachers Religionsauffassung zukommt, wesentlich die einer konstanten Größe, die verschieden in die Formel für das Wesen der Religion eingesetzt wird, wobei dieser auffällige Stellungswechsel des Gefühlsmomentes innerhalb der Schleiermacherschen Religionsauffassung letztlich nur durch äußere Gründe erklärt werden kann.

Sieht man dagegen die Wandlungen im Gefühlsbegriff selber, dann ist damit ein bedeutsamer Schlüssel gewonnen, diesen auffälligen Stellungswechsel des Gefühlsmomentes im Rahmen seiner Religionsauffassung von innen her aus Schleiermachers eigener Gedankenentwicklung genauer zu erfassen, dann zeigt sich, daß seit jenem entscheidenden Jugenderlebnis Herrnhutischer Gefühlsfrömmigkeit eben dies Moment des Gefühls in der Religion Schleiermacher keine Ruhe läßt und zum inneren, treibenden und schließlich revolutionierenden Prinzip seiner Religionsauffassung wird. Es zeigt sich, wie jenes Gefühlsmoment zunächst in charakteristisch pietistischem Verstand als Emotion oder Gemütsbewegung seine Jugendfrömmigkeit bestimmt, wie es dann im Rahmen seiner rationalistischen Religionsauffassung durch kantische Einwirkungen zur Gesinnung umgebildet wird, und wie es langsam über beide Bedeutungen hinaus einschießt in den Bereich des Intellektualen und das gedankliche Moment in der Religion zur „Anschauung" im spezifisch intuitiven Sinn auflockert, wie es schließlich das so aufgelockerte intellektuale Moment, die Anschauung, selber verdrängt, indem es ihre Funktion in seinen Begriff aufnimmt und so gesättigt und gefüllt, emotionales und intellektuales in Eins, das dominierende Prinzip in Schleiermachers Religionsauffassung wird. Es zeigt sich ferner, daß Schleiermacher bei diesem ersten Versuch, Religion als Gefühl zu begründen, nicht stehen bleiben kann, daß gerade der so gefüllte Begriff des Gefühls ihn zu weiterer, jetzt ausdrücklicher systematischer Klärung drängt, daß er eben diesen Begriff des Gefühls bedeutsam weiter umbildet, indem er das intellektuale Moment zwar nicht wieder ausschaltet, wohl aber ausschließlich auf das Innere des Menschen und nicht mehr auf die Totalität der Dinge und der Welt bezieht, wodurch es den Charakter der Intuition verliert und den des unmittelbaren Selbstbewußtseins gewinnt.

Ist so in der Herausbildung und Umbildung des Gefühlsbegriffs ein einheitlicher Leitfaden für das Verständnis von Schleiermachers Religionsauffassung in ihrem Werden gewonnen, sa lassen sich von ihm aus nun auch jene seltsamen, in ihrer Plötzlichkeit zunächst unbegreiflichen Umbrüche und Stöße in der Entwicklung dieser Religionsauffassung — der Umbruch vom Pietismus zum Rationalismus, vom Rationalismus zur Romantik, von der Romantik zum System einer christlichen Theologie — an einem entscheidenden Punkt in ihrer inneren Notwendigkeit und in ihren wider den Anschein doch vorhandenen Übergängen und inneren Zusammenhängen deutlicher und verständlicher machen.

Auf die Schriften gesehen, in denen sich jeweils diese Umbrüche vollziehen oder als vollzogen zum Ausdruck bringen, bedeutet das, daß sich gerade am Leitfaden der allmählichen Herausbildung von Schleiermachers Gefühlsbegriff für das innere Verhältnis der ersten veröffentlichen Predigten zu den „Reden", der ersten Auflage der Reden zu ihrer zweiten Auflage, für das Verhältnis der verschiedenen Bearbeitungen der Ethik untereinander und zur Glaubenslehre, und schließlich auch für das Verhältnis der Glaubenslehre zu den Reden bedeutsame Einblicke und Klärungen gewinnen lassen.

Ist so der Begriff des Gefühls einerseits von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der oft zunächst undurchsichtigen Entwicklung und Umbildung von Schleiermachers Religionsauffassung, so zeigt er auf der anderen Seite deutlich auch den einheitlichen Zug, der diese Entwicklung und Umbildung durchherrscht, an einem bedeutsamen Punkt auf; denn darin vollendet sich eigentlich erst die eigentümliche Schlüsselstellung dieses Begriffs für das Verständnis von Schleiermachers Religionsauffassung, daß er jeweils teilnimmt an ihrer Umbildung, ja zu dieser Umbildung weithin selber treibt, und daß er doch ein sich ständig durchhaltendes, ein in allem Wandel und in aller Umbildung bleibendes Moment darstellt. Wie immer verstanden, wie immer betont, stets ist für Schleiermacher Religion irgendwie Gefühl, und in der zunehmenden oft scheinbar widerspruchsvollen Herausbildung dieses Moments tritt in einer Hinsicht jene „innerste Einheit" in Schleiermachers Denken und Entwicklung zu Tage, die er selber immer wieder behauptet hat gegenüber dem äußeren Anschein sich widersprechender Formulierungen, und von der er selber gesagt hat, daß sie „nur Wenige, welche mich genauer kennen, herausfinden können" [1]).

Damit ist die Aufgabe dieser Untersuchung umrissen, und zugleich sind die entscheidenden Gesichtspunkte und Fragestellungen deutlich geworden, von denen sie beherrscht ist. Es bedarf angesichts der Fülle und des Gewichts der im Rahmen dieser Untersuchung aufgeworfenen Probleme wohl kaum noch des Hinweises, daß sie sich nicht zumutet, diese Probleme der Schleiermacherforschung in ihrem vollen Umfange zu lösen. Vielmehr liegt es in der Natur des leitenden Gesichtspunktes dieser Untersuchung, des Gefühlsbegriffs, daß er im Zusammenhang der Schleiermacherschen Religionsauffassung einerseits eine so bedeutende Stellung einnimmt, daß von ihm her und seiner Untersuchung auf eine große Mannig-

[1]) Aus Schleiermachers Leben in Briefen, Bd. IV, S. 288. Siehe auch Bd. IV, S. 241.

faltigkeit von Fragen ein Licht fallen kann und muß, daß er andererseits aber diese Fragen doch immer nur von einem, wenn auch entscheidenden Punkt her und in einer Hinsicht zu beleuchten und zu klären vermag. Damit ist zugleich die innere Grenze dieser Untersuchung gegeben, die gegenüber ihrem weitreichenden Anspruch zugleich ihre notwendige, in der Sache liegende Beschränktheit begründet.

II.

Haben wir damit die Aufgabe umrissen, die in der Fragestellung dieser Untersuchung beschlossen liegt, so ist jetzt zunächst ein Wort über ihre Quellen zu sagen.

Quellen einer Untersuchung des Gefühlsbegriffs bei Schleiermacher sind zunächst alle diejenigen seiner Veröffentlichungen oder nachgelassenen Schriften, die nicht ausgesprochen historischen oder kirchlich praktischen Charakter tragen [1]).

Entsprechend unserer spezifischen Abzweckung aber auf Schleiermachers religiösen oder theologischen Gefühlsbegriff, sondert sich aus diesem umfangreichen Material die Reihe der Schriften als vorwiegend bedeutsam aus, in denen ausdrücklich von seiner Religionsauffassung gehandelt wird.

Das sind für die früheste Zeit die Predigten aus dem Jahre 1789/96 [2]), mit gewissem Vorbehalt auch das kurze Essay über „Glauben, Wissen, Meinen", das Bauer neuerdings mitgeteilt [3]) hat.

Als Zwischenglied zwischen der rationalistischen und romantischen Periode die Predigtsammlung von 1801 [4]), dann die Reden über die Religion [5]) in ihrer ersten Auflage.

Als Zwischenglied zwischen romantischer und systematischer Periode die zweite Auflage der Reden [6]) und „Die Weihnachtsfeier" [7]).

[1]) Auf das Schrifttum Schleiermachers beschränkt sich nun allerdings die Arbeit auch grundsätzlich, deshalb ist die in Frage kommende zeitgenössische Literatur nicht verarbeitet worden, so interessant die Beziehungen von Schleiermachers Religionsauffassung zu ihr auch jeweils sind.
[2]) S. W., Abt. II, Bd. 7 (im liter. Nachl. Bd. 3).
[3]) In Joh. Bauer, „Ungedruckte Predigten Schleiermachers", 1909, S. 97 ff.
[4]) S. W. II, Bd. I.
[5]) Zit. nach den Seitenzahlen der Urausgabe (bei Otto oder Pünjer).
[6]) Zit. nach der kritischen Ausgabe von B. Pünjer 1879.
[7]) Zit. nach der kritischen Ausgabe von H. Muhlert, vergl. S. W., I, 1.

In der systematischen Periode kommen in Frage vor allem die verschiedenen Bearbeitungen der Ethik[1]), die bis 1816 gehen und zunehmend abgelöst werden durch die Dialektik[2]), die seit 1811 bis 1833 ständig umgeformt wird; im Vergleich dazu dann die verschiedenen Fassungen der Christlichen Sitte[3]) und schließlich die Glaubenslehre in erster und zweiter Auflage[4]).

Als ständige Ergänzung hierzu auch nach 1801 die Predigten[5]) Schleiermachers, vor allem die in vier Bänden von ihm selber veröffentlichten.

Demgegenüber steht eine zweite Reihe von Quellen aus dem Schrifttum Schleiermachers, die nur gelegentlich, gewissermaßen am Rande, Äußerungen über Schleiermachers Religionsauffassung enthalten und deshalb auch nur hier und da für seinen religiös-theologischen Gefühlsbegriff Aufschlüsse geben, die aber für Schleiermachers allgemeines philosophisches Verständnis von Gefühl, also für die ständig gegenwärtige Vorarbeit dieser Untersuchung von wesentlicher Bedeutung sind.

Für die Frühzeit handelt es sich hier um die von Dilthey im Anhang seiner Biographie herausgegebenen „Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers“[6]), um die „Monologen“[7]) und „die vertrauten Briefe über die Lucinde“[8]), um die „Kritik aller bisherigen Sittenlehre“[9]) und für die systematische Spätzeit um die verschiedenen Fassungen der „Psychologie“, „Ästhetik“ und „Hermeneutik“.

Dazu für die Gesamtzeit als bedeutsame Ergänzung Schleiermachers Briefe[10]).

Eine besondere Bemerkung muß hier über die Wertung der Predigten für das Verständnis von Schleiermachers Religionsauffassung überhaupt und seines Gefühlsbegriffs im besonderen eingeschaltet werden, die zugleich von der Frage nach den Quellen zu der nach der Methode den Übergang bildet.

[1]) Kritische Ausgabe von O. Braun in „Schleiermachers Werke, Auswahl in 4 Bänden“, Bd. 2, S. 33 ff.
[2]) Vgl. S. W., Abt. III, Bd. 4, 2. ed. Jonas. Die Halpern'sche Ausgabe kommt für unsere auf terminologische Genauigkeit angewiesene Arbeit nicht in Frage.
[3]) S. W., Abt. I, 12, ed. Jonas.
[4]) S. W. I, Bd. 3/4.
[5]) S. W. II, Bd. 1/4.
[6]) Dilthey, Leben Schleiermachers, Bd. 1, 1. Auflage 1870.
[7]) Kritische Ausgabe, besorgt von F. M. Schiele, die 4. Aufl. vergl. in S. W. I, 1.
[8]) S. W. III, 1.
[9]) S. W. III, 1, vergl. auch „Schleiermachers Werke in Auswahl“, Bd. 1, ed. Braun.
[10]) „Schleiermachers Leben in Briefen“, herausgegeben von Jonas und Dilthey (1858/64), 4 Bände und dazu als Ergänzung H. Meissner, „Schleiermacher als Mensch“, 2 Bände.

Schleiermachers Religionsauffassung liegt uns in einer doppelten Ausprägung vor.

Auf der einen Seite diejenigen Arbeiten, in denen er als Religionsphilosoph und Theologe in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Geisteswissenschaft seine Religionsauffassung zunächst noch rapsodisch, dann zunehmend systematisch und begrifflich darlegt. Reden, Ethik, christliche Sittenlehre, Dialektik, Glaubenslehre bezeichnen diese religionsphilosophisch-theologische Linie seiner Religionsauffassung.

Auf der anderen Seite gibt Schleiermacher gleichzeitig, und diese spezifisch relegionsphilosophisch-theologische Arbeit ständig begleitend, eben dieser seiner Religionsauffassung im Zusammenhang und in der Auseinandersetzung mit der eigentlich kirchlich-christlichen Anschauungswelt in seinen Predigten einen vorherrschend erbaulichen Ausdruck.

Dieser Tatbestand einer zwiefachen Ausprägung von Schleiermachers Religionsauffassung wäre für ihr Verständnis dann ohne wesentlichen Belang, wenn jene beiden Ausprägungen miteinander in einer leicht zu erkennenden und unmißverständlichen Übereinstimmung stünden. Das aber ist nun nicht der Fall. Das Gepräge der Religionsauffassung ist auf beiden Seiten ein weithin verschiedenes. Nicht nur treten Gedanken, die die religionsphilosophisch-theologische Arbeit beherrschen, in den Predigten fast ganz zurück und umgekehrt, sondern auch scheinbar sachliche Gegensätze sind nicht zu verkennen.

Die Schleiermacher-Forschung, soweit sie um ein Verständnis seiner Religionsauffassung bemüht ist, hat sich durchgehend, wenn auch mehr oder weniger einseitig, diesem Tatbestand gegenüber auf den Standpunkt gestellt, daß den Predigten ihres vorherrschend erbaulichen, an die Anschauungs- und Ausdrucksweise der kirchlich-traditionellen Verkündigung anschließenden Charakters wegen zur Aufklärung dessen, was Schleiermacher unter Religion versteht, keine wesentliche, zum mindesten aber keine selbständige Bedeutung zukomme.

Seine Religionsauffassung — so ist die durchgehende Meinung — sei wesentlich von seiner religionsphilosophisch-theologischen Arbeit her zu verstehen, hier allein, gewissermaßen frei von allem kirchlich-traditionellen Zwang und von aller pädagogisch-seelsorgerischen Rücksicht, komme offen

und deutlich zum Ausdruck, was für Schleiermacher Religion letzten Endes sei.

Diese Einstellung hat es verursacht, daß es bis heute noch keine zusammenfassende und zugleich eingehende Untersuchung über Schleiermachers Predigten gibt, die sich ausdrücklich mit der darin vorliegenden Religionsauffassung beschäftigt. Wo die Predigten behandelt werden, herrscht entweder der nationale und politische Gesichtspunkt [1]) oder aber der persönlich-biographische vor [2]).

Einzig die Predigtsammlung von 1801 hat wegen ihrer Gleichzeitigkeit mit Reden und Monologen ernsthaftere Beachtung gefunden, aber auch hier wird Schleiermachers Religionsauffassung zunächst ganz von den „Reden über die Religion" her gesehen und die so verstandene Religionsauffassung mit den Predigten erst nachträglich verglichen bezw. ausgeglichen, während doch schon der sachlich starke Zusammenhang dieser Predigten mit den vorhergehenden die umgekehrte Betrachtung nahelegen würde, die Religionsauffassung der Predigten als die zeitlich früher ausgeprägte zunächst selbständig und unabhängig zu untersuchen und sie erst dann mit den „Reden" zu vergleichen. Aber auch hier zeigt sich die Forschung von der Meinung beherrscht, daß die Predigten eine selbständige Bedeutung für das Verständnis von Schleiermachers Religionsauffassung nicht haben.

Diese Meinung beruht auf einem doppeltem Vorurteil. Einmal auf einer Unterschätzung der sachlichen Verbindlichkeit und Selbständigkeit von Schleiermachers Predigten. Sodann auf einer Überschätzung der sachlichen und pädagogischen Ungebundenheit von Schleiermachers religionsphilosophisch-theologischer Arbeit.

Was das erste angeht, so sollte schon das zu bedenken geben, daß Schleiermacher alle Predigten, die er selber veröffentlicht hat, nachträglich auf Grund von eigenen Aufzeichnungen und später auch von Nachschriften für den Druck niedergeschrieben und somit bewußt und aufs Wort genau durchgearbeitet hat. Mit anderen Worten, seine Predigten haben literarischen Charakter und sind als solche verbindliche und selbständige, grundsätzlich gleichwertige Äußerungen seiner Religionsauffassung, an deren Veröffentlichung ihm nicht weniger lag, als an der Veröffentlichung seiner wissenschaftlichen Arbeiten. Es geht auf keinen Fall an, sie, wie Brunner das tut [1]), mit Briefen und Gesprächen zusammen unter die persönlichen, unverbindlichen Äußerungen zu rechnen und sie damit in ihrer tatsächlichen Bedeutung zu entwerten.

[1]) Vergl. J. Bauer, „Schleiermacher als patriotischer Prediger", 1908.

[2]) Vergl. Wendland, „Die religiöse Entwicklung Schleiermachers" (1915). Als Quelle für Schleiermachers persönliche Frömmigkeit will auch Brunner die Predigten gelten lassen. Vergl. „Die Mystik und das Wort", 2. Aufl., S. 366.

Was nun aber das zweite angeht, so ist zu sagen, daß es zwar richtig ist, daß eine Predigt in ihren Gedanken immer auch durch die kirchlich-traditionelle Anschauungs- und Ausdrucksweise gebunden ist, daß aber auf der anderen Seite auch die wissenschaftliche Gedankenbildung nicht frei und ungehindert ist, sondern ihrerseits gebunden in den Zwängen des Systems. Wie stark gerade für Schleiermacher diese Zwänge eines systematischen Gedankengefüges sind, das wird jeder wissen, der einmal entsprechende Gedanken in ihrer verschiedenen systematischen Begründung und Prägung in Dialektik, Ethik und Glaubenslehre verglichen hat. — Gerade Schleiermachers systematische Gedankenprägung und -bildung ist alles andere als frei, und oft wird ein Gedanke um des Systems willen gebogen, den Schleiermacher, frei von solchem Zwang, zweifellos so nicht ausgedrückt hätte [2]).

Was nun aber die „Reden über die Religion" angeht, die solchem systematischen Zwang wohl von allen religionsphilosophisch-theologischen Arbeiten am wenigsten unterliegen, so muß gerade von ihnen gesagt werden, daß ihre Anpassung an die Anschauungs- und Ausdruckswelt der zeitgenössischen Bildung mindestens ebenso stark ist, wie die der gleichzeitigen Predigten an die Anschaungs- und Ausdrucksweise der kirchlich traditionellen Verkündigung [3]).

Auf diese Erwägungen gründet sich die Einsicht, daß uns in Schleiermachers Predigten ein von seiner religionsphilosophisch-theologischen Arbeit seiner Art nach zwar verschiedenes, aber ihr gegenüber durchaus selbständiges und gleichwertiges Dokument seiner Religionsauffassung vorliegt, eine Ausprägung eben dieser Religionsauffassung, die man nicht einfach ignorieren oder ohne weiteres von der religionsphilosophisch-theologischen Arbeit her deuten darf, sondern die zunächst aus sich selber verstanden sein will, und so ihrerseits ein bedeutsamer Schlüssel zu Schleiermachers Religionsauffassung ist.

[1]) a. a. O. S. 263.

[2]) Vergl. hierzu die „Dialektik" und Wehrungs gründliches Buch über sie, „die Dialektik Schleiermachers" 1920, in dem gerade diese Zwänge des Systems immer wieder stark hervortreten.

[3]) Kein geringerer als Schleiermachers damals bester Freund, Friedrich Schlegel, sah in der Predigtsammlung von 1801 Schleiermachers eigentliches Wesen am ungezwungensten ausgeprägt. Vergl. Briefe, Bd. III, S. 292.

Aus dieser Einsicht heraus sollen in der vorliegenden Untersuchung die Predigten als gleichwertige, selbständige Quelle neben den religionsphilosophisch-theologischen Arbeiten durchgehend herangezogen werden.

III.

Darüber hinaus ist aber mit dieser Einsicht zugleich ein bedeutsames methodisches Prinzip für das Verständnis von Schleiermachers Religionsauffassung überhaupt gegeben. Liegen in den religionsphilosophisch-theologischen Schriften einerseits und in den von Schleiermacher selbst veröffentlichten Predigten andererseits zwei selbständige und gleich bedeutsame Ausprägungen seiner Religionsauffassung vor, so darf sich das Verständnis dieser Religionsauffassung weder einseitig von der einen noch von der anderen Ausprägung her leiten lassen, sondern muß durch ein zwiefach kritisches Verfahren gewonnen werden; das heißt: die Interpretation der religionsphilosophisch-theologischen Ausprägung von Schleiermachers Religionsauffassung ist immer mit dem Blick auf die jeweils gleichzeitigen Predigten zu vollziehen und unter Umständen von ihnen her kritisch in Frage zu stellen oder zu begrenzen. — Auf der anderen Seite ist ebenfalls die Interpretation der in den Predigten vorliegenden Religionsauffassung immer unter Hinsicht auf die gleichzeitige religionsphilosophisch-theologische Arbeit zu gewinnen und im gegebenen Fall kritisch von ihr her zu prüfen.

Nur so kann vermieden werden, daß Schleiermacher durch einseitige Orientierung an seinen Versuchen einer begrifflich-systematischen Ausprägung seiner Religionsauffassung in wesentlichen und lebendigen Tendenzen seines Denkens mißverstanden wird oder daß andererseits durch eine ebenso einseitige Orientierung an den Predigten seine Religionsauffassung nicht in ihrer ganzen grundsätzlichen Verankerung und systematischen Verflochtenheit erkannt und so allzuschnell von den Gesichtspunkten traditioneller Christlichkeit her in ihrer Eigentümlichkeit umgebogen wird.

Nur durch ein solches zwiefach kritisches Verfahren, dem stets das Ganze der ausdrücklichen Äußerungen Schleiermachers über seine Religionsauffassung gegenwärtig ist, kann es — wenn überhaupt — gelingen, deren innere Einheit und eigentlich bewegende Mitte zu finden, aus der beide Ausprägungen, die systematisch begriffliche und die praktisch erbauliche, beide in ihrer Weise ausgeformt und auch gebunden, letztlich hervorgegeangen sind.

Gibt so der Tatbestand der Quellen selber bedeutsame methodische Anweisung für das Verständnis für Schleiermachers Religionsauffassung überhaupt und im allgemeinen, so wird sich die Untersuchung auch von ihm her den Weg für das Verständnis des Gefühlsbegriffs im besonderen weisen lassen müssen.

Dieser Tatbestand der Quellen gibt uns für ein solches Verständnis zunächst Definitionen an die Hand, in denen Schleiermacher auf Grund ausdrücklicher Besinnung, das was er unter Gefühl überhaupt und unter religiösem Gefühl im besonderen versteht, in die Klarheit systematisch-begrifflicher Formulierung hebt.

Die Untersuchung wäre relativ leicht und sicher zu vollziehen, wenn solche festen Definitionen für das Ganze ihres Bereichs gegeben wären. Das ist nun aber nicht der Fall. Diese begrifflich ausdrücklichen Formulierungen finden sich in den Schriften Schleiermachers erst mit dem Einsetzen seiner systematisch-wissenschaftlichen Besinnung überhaupt, sie sind im Ansatz zuerst in der zweiten Auflage der „Reden über die Religion“ gegeben, ziehen sich in mannigfacher Wandlung sachlicher und terminologischer Art durch die verschiedenen Bearbeitungen der Ethik hindurch und finden dann in der Glaubenslehre ihren Abschluß.

Ganz abgesehen davon, daß solche begrifflich-systematischen Formulierungen des Gefühlsbegriffs auch in den Predigten dieser Periode natürlich nicht gegeben sind, fehlen sie für die gesamte Frühzeit bis hin zur zweiten Auflage der „Reden über die Religion“ so gut wie ganz. Nur eine einzige — allerdings auch außerordentlich bedeutsame — derartige Definition liegt aus dieser Zeit vor und zwar merkwürdiger Weise gerade in den Briefen. Sie stammt aus dem Jahre 1802. (Br. I, S. 333.)

In der ganzen Zeit der eigentlich produktiven Gedankenentwicklung Schleiermachers ist dieser zunächst einfachste und sicherste Weg, den Gefühlsbegriff näher zu bestimmen, nicht gegeben. Ohne eine ausdrücklich begriffliche Besinnung in ihrem Ergebnis darzubieten, braucht Schleiermacher in dieser vorsystematischen Periode seines Denkens den Begriff des Gefühls ohne feste terminologische Bestimmung und Prägung.

Dieser Tatbestand macht nun die eigentliche methodische Schwierigkeit der Untersuchung aus. Sie kann aber nicht von der Aufgabe entbinden, auch da dem, was Schleiermacher unter Gefühl versteht, nachzugehen, wo diesem Begriff eine feste und einheitliche terminologische Prägung noch fehlt, denn gerade — und das gilt besonders von der ersten Auflage der „Reden über die Religion“ — die-

ses vorsystematische, begrifflich noch nicht festgelegte Verständnis von Gefühl läßt die ganze und volle Struktur des Begriffs deutlicher und ungehinderter zu Tage treten, als seine spätere terminologische Fixierung.

Es ist nicht zu leugnen, daß durch diesen Sachverhalt einer fehlenden systematischen Ausprägung des Gefühlsbegriffs in dieser Periode eine gewisse Unsicherheit in die Interpretation kommt. Auf der anderen Seite fehlt es einer solchen Interpretation aber doch nicht an bedeutsamen Hilfsmitteln.

Ein solches Hilfsmittel ist zunächst der Sprachgebrauch selber. Zweifellos ist Schleiermachers Sprachgebrauch, was den Begriff des Gefühls angeht, wie jeder Sprachgebrauch nicht immer ursprünglich. Er selber ist jeweils schon geprägt durch ein vorgegebenes Begriffsverständnis und durch unbewußt nachwirkende terminologische Fixierungen, ein Tatbestand, der in den Predigten der ersten rationalistischen Zeit besonders deutlich zu beobachten ist.

Aber über diesen unbewußt geprägten Gefühlsbegriff hinaus greift Schleiermacher doch immer wieder — und besonders in den „Reden" der ersten Auflage — auf einen ursprünglicheren und lebendigeren Gebrauch von Gefühl zurück, in dem sich reiner und unmittelbarer das echte Sachverständnis der Sprache selber ausspricht.

In diesen beiden Arten des Sprachgebrauchs ist der Interpretation ein bedeutsamer Wegweiser zur Aufklärung des Gefühlsbegriffs gegeben.

Zu diesem Hilfsmittel kommt zweitens der sprachliche Zusammenhang hinzu, in dem jeweils von Gefühl die Rede ist, d. h. der Zusammenhang in dem der Begriff des Gefühls jeweils mit anderen Begriffen steht. Aus ihm erwächst der Interpretation die neben dem Sprachgebrauch selber wesentlichste Stütze, denn erst die Umschreibung des Gefühlsbegriffs durch synonyme Begriffe, seine Parallelität mit verwandten und seine Abgrenzung von gegensätzlichen Ausdrücken stellt in das rechte Licht, was unter ihm sachgemäß zu verstehen sei. Erst der sprachliche Zusammenhang in diesem Sinne, der den Begriff des Gefühls in einem bestimmten, für sein Verständnis bedeutsamen Begriffsumkreis stellt, gibt der Interpretation die Sicherheit, deren sie zu ihrer Wissenschaftlichkeit bedarf.

Für die Aufklärung der Bedeutung schließlich, die der so durch Sprachgebrauch und sprachlichen Zusammenhang in seinem Verständnis sichergestellte Begriff des Gefühls nun jeweils im Gefüge der Religionsauffassung überhaupt hat,

wird methodisch bedeutsam der gedankliche Zusammenhang, in dem er auftritt. Er ist das dritte unentbehrliche Hilfsmittel der Interpretation überall da, wo nicht eine systematisch-begriffliche Formulierung das Verhältnis von Gefühl und Religion ausdrücklich festlegt und bestimmt.

Schleiermachers eigene Definitionen, und wo sie fehlen, Sprachgebrauch, sprachlicher und gedanklicher Zusammenhang sind nun über das bisher gesagte hinaus zugleich auch die Kriterien, an denen sich die Entwicklung seines Gefühlsbegriffes und damit — nach dem eingangs aufgewiesenen Zusammenhang zwischen beiden — auch seiner Religionsauffassung ablesen läßt.

Folgt die Interpretation diesen direkten und indirekten Zeichen sorgfältig und wachsam, so wird sie in Stand gesetzt, sowohl die Eigenart wie die Entwicklung von Schleiermachers Gefühlsbegriff in dem Zusammenhang mit seiner Religionsauffassung nachzuzeichnen, und damit die dieser Untersuchung gestellte Aufgabe zu erfüllen.

I. Kapitel.

Die Bedeutung und Eigenart des Gefühls in der Religionsauffassung des Herrnhutischen Pietismus.

Man kann die Eigenart und die Entwicklung der Schleiermacherschen Religionsauffassung und vor allem die Bedeutung, die der Begriff des Gefühls zunehmend für sie gewinnt, nicht verstehen, ohne einen Einblick zu tun in die eigentümliche religiöse Welt, in der er aufgewachsen ist, in die Welt des Herrnhutischen Pietismus.

Es lag im Wesen dieser kleinen, aber in sich unerhört geschlossenen Welt, daß sie die Menschen, die in ihren Bereich kamen, ausschließlich und ganz forderte, daß sie jeden, der ihr angehörte, durch ein intensives Frömmigkeitsleben, durch eine ununterbrochene Kette gottesdienstlich-kultischer Erhebungen und durch eine planmäßige persönlich-seelsorgliche Erziehungsarbeit in ihren Bann zwang, und so mit allen Mitteln versuchte, ihm ihre fromme Eigenart — von außen her gesehen oft gewaltsam — aufzuprägen.

Und es lag auf der anderen Seite tief in Schleiermachers Art, in seiner gerade in religiösen Dingen merkwürdig frühreifen Ernsthaftigkeit, daß er sich der Gewalt dieser frommen Welt, nachdem er ihr einmal begegnet war, nicht entziehen konnte. Schon in seinem elterlichen Hause von Herrnhutischer Frömmigkeit ergriffen und dann aus eigenem Willen [1]) ihr durch vier Jahre hin selber und unmittelbar zugehörig, gab er sich ganz ihrem Zauber hin, lebte sich mit seltsam unjugendlicher Leidenschaft in sie hinein, dachte ihre Gedanken, empfand ihre Empfindungen, und das alles die längste Zeit hindurch wirklich, echt und ohne Kritik [2]).

Man muß diese Intensität auf beiden Seiten, die Intensität der bewußten Einwirkung und die Intensität der kritiklosen Hingabe in ihrer ganzen Stärke sehen, um zu begreifen, daß diese religiöse Welt des Herrnhutischen Pietismus — trotz eines zunächst radikalen Bruches mit ihr — allmählich immer stärker in Schleiermacher wieder aufbrechen konnte, so

[1]) Br. v. 19. 8. 1802 (Br. I, 334).
[2]) Br. I, 56.

stark, daß ihr nicht nur für seine persönliche Frömmigkeit, sondern auch für die Eigenart und Entwicklung seiner Religionsauffassung grundlegende Bedeutung wird zugeschrieben werden müssen.

Schleiermacher selber hat das in späteren Jahren immer stärker betont. Im Rückblick auf seine Herrenhuter Zeit, speziell auf ihren Beginn in Gnadenfrei, schreibt er 1802 in einen Brief an Reimann: „Hier ging mir zuerst das Bewußtsein auf von dem Verhältnis des Menschen zu einer höheren Welt, freilich in einer kleinen Gestalt . . . Hier entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist und mich unter allen Stürmen des Skeptizismus gerettet und erhalten hat. Damals keimte sie auf, jetzt ist sie ausgebildet und ich kann sagen, daß ich nach allem wieder ein Herrnhuter geworden bin, nur von einer höheren Ordnung“ [1]).

Damit weist Schleiermacher selber die Richtung, in der die Bedeutung des Herrnhutischen Pietismus für die Entwicklung und Ausprägung seiner Religionsauffassung zu suchen ist. In ihm ist zunächst der entscheidende Ansatz, das erste Aufleuchten bestimmter Grundzüge von Schleiermachers Religionsauffassung gegeben, die dann zwar für eine Zeit vor einem rationalistischen Skeptizismus zurücktreten, aber doch so, daß sie sich auch in dieser Periode mehr oder minder bewußt durchhalten, um dann „nach allem wieder“ nun allerdings umgebildet, „ausgebildet“ und damit zugleich auf eine „höhere Ebene“ gehoben hervorzutreten und so erneut Schleiermachers Religionsauffassung in ihrer Eigenart zu bestimmen. Wir werden sehen, daß die Untersuchung gerade des Gefühlsbegriffs in ihr diese von ihm selbst rückblickend gegebene Sicht seiner eigenen Entwicklung durchaus bestätigt.

Zunächst aber haben wir zu fragen, welcher Art war diese für Schleiermacher so bedeutsame pietistisch-Herrnhutische Religionsauffassung, welche Rolle spielt in ihr das Gefühl, welche charakteristischen Züge weist es auf?

Man könnte versucht sein, die Eigenart der Herrnhutischen Religionsauffassung nach Schleiermachers eigenen Worten als das „Bewußtsein von dem Verhältnis des Menschen zu einer höheren Welt“ zu bestimmen, denn darin sieht er offenbar das Wesentliche, was er ihr verdankt und worin er sich mit ihr eins weiß. Aber so charakteristisch diese Formulierung, wie wir später sehen werden für jenes Herrnhutertum „höherer Ordnung“ ist, als das Schleiermacher seine eigene Religionsauffassung bezeichnet, so bedeutsam sie ist für die Art und Richtung, in der er grundlegende Motive des Herrnhutischen Pietismus umbildet und ausbildet, so wenig umschreibt sie dessen originale Eigentümlichkeit, so wenig bringt sie zum Ausdruck, was dieser Herrnhutische Pietismus für ihn selber tatsächlich damals bedeutete.

[1]) Br. I, 308 f.

Gewiß ist Religion auch für den Herrnhuter irgendwie ein „Verhältnis des Menschen zu einer höheren Welt“, aber darüber hinaus macht gerade das, was Schleiermacher später von seiner „höheren“ Warte aus als das letztlich Unwesentliche, als die Enge und die kindliche Beschränkung dieser Religionsauffassung beurteilt, ihr eigentliches Wesen aus, nämlich „die kleine Gestalt“, in der sie dieses Bewußtsein einer höheren Welt hat.

Und diese „kleine Gestalt“ ist darin gegeben, daß es für den Herrnhuter die höhere Welt und ein Bewußtsein von ihr nur gibt in der Person Jesu, und das heißt nicht etwa in einem metaphysischen Christus, sondern in der schlichten Gestalt des Heilands, dessen Bild vor allem nach den Evangelien des Neuen Testaments ganz menschlich und ganz konkret gesehen wird wobei besonders die Züge des Gekreuzigten stark in den Vordergrund treten. „ER“ steht im Mittelpunkt dieser ganzen leidenschaftlich frommen Welt, so sehr, daß es selbst ein eigentlich gesondertes Verhältnis zu Gott nicht gibt, geschweige denn ein solches zu einer unpersönlichen „höheren Welt“. Herrnhutertum ist in einem extremen Sinn Jesusreligion.

Und auf der anderen Seite ist das Verhältnis, in dem der Mensch zu der so im Heiland allein gegenwärtigen höheren Welt steht, nicht etwas, was sich im Bereich bloßen „Bewußtseins“ vollzieht, sondern ganz wesentlich in der Lebendigkeit, konkreter und starker Empfindungen. Herrnhutertum ist in einem betonten Sinn Gefühlsreligion.

Damit sind die beiden charakteristischen Grundzüge der originalen Herrnhutischen Religionsauffassung und Frömmigkeit herrausgestellt. Wie sehr damals Schleiermachers Denken und Empfinden durch sie wirklich bestimmt war, dafür ist der Briefwechsel aus jenen Jahren ein deutlicher Beweis [1]). Nach dem geringen Material, das er seiner Kürze wegen nur gibt, und zugleich nach einigen anderweitigen typischen Wendungen und Äußerungen aus dem Herrnhutertum jener Tage, besonders von seinem Begründer Zinzendorf, werden wir nun im Verfolg unserer Fragestellung jenes zweite

[1]) Br. I, 26 ff.

Grundmoment der Herrnhutischen Religionsauffassung, das Moment des Gefühls, genauer in den Blick zu fassen und in seiner Eigenart deutlicher zu machen haben.

Zunächst — und das ist gerade im Hinblick auf Schleiermachers spätere Umbildungen bedeutsam —: die Gefühle, in denen sich für das Herrnhutertum Religion vollzieht, sind ihrem besonderen Gegenstand entsprechend durchweg persönliche Gefühle, und zwar in einer typischen Wendung „Heilands-Gefühle“ [1]). Diese eindeutige personale Bestimmtheit gibt der ganzen Herrnhutischen Empfindungsweise einen so eigentümlich plastischen und konkreten Zug.

Dazu kommt ein weiteres charakteristisches Moment. Diese Heilandsgefühle sind ihrer Eigenart nach nicht etwa vorwiegend Ehrfurchtsgefühle, obwohl auch dieser Zug durchaus nicht fehlt [2]), sondern ausgesprochen Liebesgefühle [3]). Die „Jesusliebe“ ist das Stichwort der Herrnhutischen Religionsauffassung und Frömmigkeit. Und zwar haben diese Gefühle der Liebe nicht etwa die matte, rationale Färbung einer Gesinnung, sondern die ganze bluthafte Intensität einer Leidenschaft. Zinzendorf drückt diesen spezifischen Zug Herrnhutischer Jesusliebe fast drastisch so aus: „Ich habe nur eine Passion, die ist ER, nur ER“. Das Gefühlsverhältnis zum Heiland hat den Charakter der Passion, d. h. es ist ein leidenschaftliches Hingenommensein von ihm und ein ebenso leidenschaftliches Sichhingeben an ihn. Es ist hochgespannte Erregtheit, ein blindes Überrennen aller möglichen Einwände und Zweifel des Denkens, es kann sich steigern von fast spielerischer „Verliebtheit“ [4]) bis zu schwärmerischer Verzückung [5]) und überschwenglicher Seligkeit, vom „stillen Genießen“ [6]) bis zu einem ganz „Zerflossensein im Gefühl“ [7]). Wie sehr diese leidenschaftlich erregte Jesusliebe sich in Bildern der im eigentlichen Sinn erotischen Sphäre ausdrückt, ist bekannt.

Nach dieser Seite hin — und sie ist in der Herrnhutischen

[1]) Eine scheinbare Ausnahme bilden die sogenannten „Armesündergefühle“, aber sie haben keine selbständige Bedeutung, sie sind nur die Voraussetzung, der stetige Nährboden der eigentlichen Heilandsgefühle.
[2]) Br. I, 31. Das Moment der Furcht Christus gegenüber als dem Richter fehlt allerdings so gut wie ganz.
[3]) Br. I, 31.
[4]) Vergl. Meyer: „Schleiermachers und G. v. Brinkmanns Gang durch die Brüdergemeinde“, S. 21 und den dort zitierten Ausdruck von Albertini „verliebtes Sünderherz“.
[5]) Vergl. Meyer eb. S. 21.
[6]) Meyer S. 20, vergl. auch eine Äußerung von Brinkmann S. 188.
[7]) Brinkmanns Tagebuch, zit. bei Meyer S. 188, und Br. I, 52.

Religionsauffassung die eine Komponente, das fromme Ideal [1]) — ist Gefühl, ausgesprochen verstanden als Emotion, als Gemütsbewegung und Erregung mit den spezifischen Momenten der Ergriffenheit und Mitleidenschaft.

Auf der anderen Seite aber darf man in dem so vorherrschend emotional bestimmten Gefühlsverhältnis zum Heiland doch gewisse andersartige Momente nicht übersehen, die für die Eigenart des Gefühlsbegriffs und zugleich für den Charakter dieser Religionsauffassung bedeutsam sind. Es gilt für den Herrnhuter nicht nur von sich her gewissermaßen in Liebe zum Heiland zu „brennen“, sondern darüber hinaus auch die Liebe des Heilands selber zu spüren oder, wie auch hier wieder der charakteristische Ausdruck heißt, „zu empfinden“ und „zu fühlen“. Erst dann ist die volle Seligkeit erreicht, wenn man des „Heilands Nähe fühlt“ [2]), wenn „das Herz Jesu Frieden und Liebe fühlt“ [3]), wenn man seinen Blick und Kuß empfindet, „seine Freundlichkeit schmeckt“ [4]). Und darin liegt recht eigentlich für den Herrnhuter die Unseligkeit, wenn er „empfindet, daß die Liebe Jesu noch nicht in der Seele wohnt“ [5]).

Diese „Gnadengefühle“ — wie man sie in typischer Wendung zusammenfassen kann — bilden die charakteristisch andere Seite des frommen Gefühlsverhältnisses zum Heiland. Es ist deutlich, daß Gefühl in diesem Sinne etwas merklich anderes meint, als jenes „Brennen“, jene „Passion“ für Jesus. In diesem Fühlen und Empfinden des Heilands ist der Bereich reiner, bewegter Gemütszuständlichkeit überschritten, es wird in ihm ein Objekt erfaßt, wahrgenommen, gespürt, ja „geschmeckt“. Gefühl hat hier den spezifischen Charakter eines Innewerdens und Inneseins von etwas, was da, gegenwärtig ist und was doch nicht wir selber sind.

Auf der anderen Seite aber ist dieses Fühlen und Empfinden gegenüber sonstigen Weisen des Erfassens doch deutlich jenem ersten emotionalen Gefühl verwandt. Die Nähe, den Frieden, die Liebe und Gnade des Heilands „fühlen“ und „empfinden“ ist etwas spürbar anderes, als ihre bloße Vorhandenheit wahrnehmen und konstatieren, bringt vielmehr zum Ausdruck, daß der Mensch von dem, was er hier erfaßt, nicht gleichgültig gelassen wird, daß es ihm etwas

[1]) Schleiermacher an Lotte, seine Schwester, bei Meyer S. 144.
[2]) Br. I, 31.
[3]) Meissner a. a. O. I, 26.
[4]) Br. I, 39.
[5]) Br. I, 25. Vergl. auch Schleiermachers Gedicht an Lotte, zit. bei Meyer a. a. O. S. 144.

bedeutet, daß er davon in Mitleidenschaft gezogen wird, daß es ihn bewegt, beseligt, ergreift [1]). Mit anderen Worten: Jenes Fühlen und Empfinden des Heilands ist selber emotional gestimmt, ist ein Wahrnehmen und Innesein in der Weise der Ergriffenheit.

Und doch, so bedeutsam diese innere Verwandschaft zwischen beiden Arten von Gefühl auch ist, es kommt durch jenes Moment des Wahrnehmens und Inneseins ein entscheidend neuer Zug in das fromme Gefühlsverhältnis zum Heiland und erst die volle Aufklärung dieses Momentes wird wird seine Eigenart abschließend in Licht rücken.

Geht man jenem Fühlen und Empfinden genauer nach, so macht man die Beobachtung, daß es nicht die einzige Art ist, wie der Heiland dem Menschen gegenwärtig werden kann, daß es für den Herrnhuter noch eine andere Möglichkeit gibt, seiner gewissermaßen „habhaft" zu werden, nämlich, ein eigentümlich „Sehen".

Dieser Tatbestand nötigt zunächst zu der Feststellung, daß damit in der Herrnhutischen Religionsauffassung der Bereich des reinen Gefühls bedeutsam überschritten ist, daß das bloße Gefühlsverhältnis zum Heiland an dieser entscheidenden Stelle ergänzt wird durch ein in sich durchaus selbständiges Moment der Wahrnehmung.

Auf der anderen Seite aber ist doch dieses „Sehen" jenem oben beschriebenen „Fühlen" auf engste verwandt. Zwar fehlt dem Sehen jene spezifisch emotionale Bestimmtheit, die das Fühlen kennzeichnet, wie dem Fühlen andererseits die Deutlichkeit der Wahrnehmung fehlt, die dem Sehen eignet. Aber beide sind doch ein Erfassen von etwas, was nicht wir selber sind. Und so kann Zinzendorf das ganze jenes eigentümlichen Innewerdens, dessen der Mensch dem Heiland gegenüber fähig ist, als ein „Sehen und Fühlen des Herzens" [2]) zusammenfassen.

Für unsere Untersuchung aber wird diese enge Zusammengehörigkeit von Fühlen einerseits und Sehen andererseits insofern bedeutsam, als sich von der Eigenart dieses Sehens her zugleich auch die Eigenart jenes Fühlens noch deutlicher und klarer herausstellen läßt.

Was aber ist für den Herrnhuter jenes Sehen des Heilands?

„Ein abstrakt und pur geistlich Sehen" nennt es Zinzendorf [1]), „Das Seelenauge muß ihn sehen" so sagt er auch [2]). Schleiermachers Schwester Lotte spricht in ihrem Lebenslauf davon, daß der Heiland sich ihren „Geistesaugen" „gezeigt" habe [3]). Ein Passionslied aus jenen Tagen hat den bezeichnenden Anfang: „Ein Blick im Geist auf Jesu Leiden" [4]) und Schleiermacher selber sagt in einem Gedicht an seine Schwester: „So oft ich jetzt um Jesus wein', um seine liebe Nähe, tritt er mir so in's Herz hinein, grad als ob ich ihn sähe" [5]).

Es liegt nahe, diese Wendungen dahin zu deuten, daß jenes eigentümliche „Sehen" des Heilands ein Sehen in der Phantasie ist. Schleiermacher selber verleitet dazu, denn er hat offensichtlich seine eigenen Erfahrungen auf diesem Gebiet später so beurteilt [6]). Die Forschung ist ihm darin mit einer gewissen Selbstverständlichkeit gefolgt, indem sie an dieser Stelle von einem „Phantasieverkehr" mit dem Heiland spricht [7]).

Aber diese Beurteilung — mag sie psychologisch vielleicht ihr Recht haben, ja mag sie weithin die tatsächliche Praxis dieses Sehens kennzeichnen — sieht das, was hier offenbar gemeint ist, doch nur von außen und nicht in seiner wesentlichen Eigenart, nicht in dem, was es selber sein will; denn selber will dieses Sehen nicht ein geistiger, sondern ein pur „geistlicher" Akt sein, nicht eine Art der Vorstellung, sondern ein Sehen mit dem Seelenauge, mit dem Herzen. Mit anderen Worten, es handelt sich hier um eine irgendwie pneumatische Schau [8]), und vom „Geist" als einer spezifisch religiösen Größe her sind zweifellos solche Ausdrücke wie „Geistesauge" und „Blick im Geist" zu verstehen. Nimmt man hinzu, daß diesem „geistlichen Sehen" auf der anderen Seite ein Sich-Zeigen des Heilands, ja noch stärker ein „Eintreten" des Heilands „ins Herz hinein" entspricht, so wird man das, was hier gemeint ist zweifellos auf einer Ebene sehen müssen mit dem, was man mystische Schau nennt. Und wo Schleiermacher nicht von sich und seinen Erlebnissen spricht, sondern wo er die Eigenart Herrnhutischer

[1]) Charakteristisch für dieses Moment der Mitleidenschaft ist die Wendung: „Das Herz fühlt die Liebe Jesu".
[2]) Zit. bei Wehrung, „Schleiermacher in der Zeit seines Werdens", 1927, S. 10.

[1]) Zit. bei Wehrung a. a. O. S. 10.
[2]) Ebenda S. 10.
[3]) Zit. bei Meyer a. a. O. S. 32.
[4]) Zit. bei Meyer a. a. O. S. 168 (Das Lied ist von Bossart).
[5]) Zit. bei Meyer a. a. O. S. 144.
[6]) Vergl. Schleiermachers Selbstbiographie in Br. I, S. 7/8, 10
[7]) So Meyer a. a. O. S. 20 und oft, Dilthey, „Leben Schleiermachers", S. 15 f., Bd. I, Wehrung a. a. O. S. 12.
[8]) Vergl. zur Eigenart solcher „pneumatischen Schau" R. Otto, „Aufsätze das Numinose betreffend", bes. S. 159 ff.

Religionsauffassung kennzeichnen will, da drängt sich auch ihm das Wort „mystisch“ von selber auf [1]).

Von hier aus wird man nun auch das diesem seltsamen Sehen gleichgeordnete und verwandte „Fühlen“ erst in seiner vollen Eigenart erblicken, es ist ein Fühlen mystischer Art, ein irgendwie „Geist“gewirktes Innewerden und Innesein des Heilands, seiner Liebe und Gnade, seiner Nähe und seines Friedens [2]).

Auch diesen Gefühlen gegenüber verfehlt eine psychologisch-kritische Betrachtung von außen her das eigentliche Verständnis der Sache, wenn sie in ihnen lediglich Produkte der Phantasie erblickt. Demgegenüber trifft die Herrnhutische Sprache das was hier gemeint ist, durchaus richtig, wenn sie jene Gefühle „übernatürliche Gefühle“ [3]) nennt.

In der Tat, das ist der Anspruch jenes Fühlens und Empfindens des Heilands. Jene „Gnadengefühle“ vollziehen sich auf einer Ebene, die für den Herrnhuter weithinaus liegt über den Begriff des „gemeinen menschlichen Lebens“, sie bilden eine eigene Kategorie, sind suigeneris, allem sinnlichen Gefühl zwar an Intensität und Gewißheit [4]) analog, ihrem Wesen nach aber durch eine Kluft von ihnen geschieden.

Mit diesem mystisch-supranaturalen Zug erst tritt die volle Eigenart des frommen Gefühlsverhältnisses zum Heiland und darüber hinaus der charakteristische Untergrund Herrnhutischer Religionsauffassung überhaupt zutage. Er durchherrscht das gesamte religiöse Leben; ohne jenes geheimnisvolle Schauen des Heilands, ohne jene übernatürlich-mystischen Gefühle seiner Gnade und Nähe, ist auch die leidenschaftlichste Jesusliebe nicht wirklich echt.

Und so wird jenes Schauen und Fühlen des Heilands zum Gegenstand frommer Praxis und Methode. Man soll und kann es hervorbringen. Kultus und Betrachtung sind die vorzüglichsten Mittel, es zu erwecken und zu erregen. Vor allem nach den übernatürlichen Gnadengefühlen gilt es zu „jagen“, um sie gilt es zu „ringen“, ja man „dringt“ auf sie.

Auf der anderen Seite genügt es nicht, jene Gefühle nur flüchtig und vorrübergehend zu erregen, sondern erst dann,

[1]) Vergl. Schleiermachers Selbstbiographie und den Ausdruck „ascetisch-mystisches System“, Br. I, 7.
[2]) Vergl. Fries, zit. bei Meyer S. 114.
[3]) Vergl. Schleiermachers Selbstbiographie, Br. I, S. 7/8.
[4]) Vergl. Zinzendorf, „. . . . daß ein Mensch so gewiß wissen muß, daß sein Herz gesehen und gefühlt hat, als wie man im gemeinen menschlichen Leben gewiß sein kann, daß man gesehen und angerührt hat“. Zit. bei Wehrung a. a. O. S. 10.

ist das fromme Ideal erreicht, wenn sie sich stetig durchhalten und alles Denken und Tun ununterbrochen begleiten [1]).

Damit haben wir die Eigenart und die Bedeutung des Gefühls im Gefüge des Herrnhutischen Pietismus in ihren Grundzügen herausgestellt und so das charakteristische Gepräge der frommen Welt, in der Schleiermacher aufwuchs und zunächst dachte und empfand, nach der für uns bedeutsamen Seite hin sichtbar gemacht.

Wie wird Schleiermacher sich mit dem Beginn eigenen selbständigen Denkens gegenüber dieser starken, frommen Welt entscheiden? Von der Antwort auf diese Frage wird auch die weitere Antwort auf die Frage unserer Untersuchung abhängen.

II. Kapitel.

Schleiermachers religiöse Entwicklung von seinem Bruch mit der Brüdergemeinde bis zu seinen ersten Predigten und die Bedeutung des religiösen Gefühls in ihr

Schleiermacher hat mit dem Herrnhutischen Pietismus gebrochen.

Langsam, unter schweren inneren Kämpfen vollzog sich im letzten Jahr seines Aufenthalts in der Brüdergemeinde die innere Loslösung von der frommen Welt seiner Jugend. Was ihm bisher fraglos und heilig, ja darüber hinaus leidenschaftlich Sache des Herzens war, das bricht ihm jetzt zusammen.

Einmal vom Denken her. Mehr und mehr erwacht in ihm [2]), was im Herrnhutertum in religiösen Dingen als der eigentliche Feind des frommen Gefühlslebens instinktiv und systematisch ausgeschaltet wurde, der kritische Verstand. Vor ihm und seiner gefährlichen Macht war er einst in die Brüdergemeinde geflüchtet, „um das religiöse (Gefühl) in mir zu retten“, wie er später selber sagt [3]). Jetzt forderte eben dieser kritische Verstand — lange unterdrückt, ja umnebelt — um so stärker sein Recht. Er zog die Grunddogmen der Herrnhutischen Frömmigkeit und Religionsauffassung: das Dogma von der Gottheit Christi und seinem stellvertretenden Leiden [4]) und die Lehre von der radikalen Verderbtheit des Menschen

[1]) Vergl. Meissner a. a. O. S. 26.
[2]) Vergl. „Wasserfahrt“, zit. bei Meyer a. a. O. S. 213.
[3]) Br. vom 19. 8. 1802 (Br. I, S. 333 f.).
[4]) Br. an den Vater vom 21. 1. 1787 (Br. I, S. 45).

und von den übernatürlichen Gnadenwirkungen [1]) radikal in Zweifel.

Und dieselbe innere Loslösung vollzog sich auch von der Seite des Gefühls her. Zunehmend waren Schleiermacher jene „übernatürlichen Gefühle", in denen alles um ihn her lebte und die alle forderten, wenigstens was ihn selbst anging in ihrer Übernatürlichkeit fraglich geworden. Schroff drückt er später diese Zweifel so aus, er habe diese Gefühle, wenn er endlich „einen Schatten davon erhascht zu haben glaubte" [2]), dann doch immer als „sein eigenes Werk, als eine unfruchtbare Anstrengung seiner Phantasie" [3]), erkennen müssen. Zurückhaltender und gerechter zugleich ist seine Antwort an den Vater, der ihm „Heuchelei" vorwarf: „Was ich zu empfinden vorgab, war nicht Heuchelei, ich empfand es wirklich, aber es war nichts als natürliche Wirkung meiner veränderten Lage und Neuheit der Sache" [4]).

Grundsätzlicher konnte die religiöse Gedanken- und Gefühlswelt des Herrnhutertums nicht in Frage gestellt werden, und so radikal konnte nur jemand mit ihr brechen, dem es um mehr als um kritische Bedenken ging, der selber eine andere geistige Welt dagegen zu setzen vermochte.

Schleiermacher hatte sie in der Gemeinschaft eines bewegten Freundeskreises — „Selbstdenker" nannten sie sich — und unter Einwirkung einer zum größten Teil heimlichen Lektüre zeitgenössischer Literatur gefunden, es war die Welt der deutschen Aufklärung, hier und da schon vertieft durch den Geist einer neuen Dichtung.

Wir haben seit einiger Zeit ein bedeutsames Dokument dafür, wie Schleiermacher schon damals — noch mitten in der frommen Umgebung des Herrnhutertums — ganz in den Gedanken und Gefühlen dieser Aufklärung lebte, ja man muß sagen, schwelgte.

Es ist eine kleine idyllische Naturskizze von ihm, „die Wasserfahrt" benannt [5]). Kein Wort vom Heiland und von der Jesusliebe mehr, wie sonst in allem was er schrieb, ein Lobpreis der „Vorsehung" vielmehr als dem „Urquell alles Guten", als der Macht, die ihm das „Fünkchen Verstand gab, das nun anfängt durchzubrechen" und die ihn damit fähig macht, zur „Weltweisheit" und zum „tiefen Nachdenken"

[1]) Selbstbiographie (Br. I, S. 10) und Brief des Onkel Stubenrauch (Br. I, S. 59).
[2]) Selbstbiographie Br. I, S. 8.
[3]) Ebenda.
[4]) Br. I, S. 56.
[5]) Neuerdings durch Meyer a. a. O. zugänglich gemacht, S. 213/14.

über alles um ihn her, ein Lobpreis der Vorsehung zugleich, als der Macht, die „diese herrliche Natur" mit ihren „Schönheiten" „bildete" und die Empfänglichkeit für sie dem Menschen in die Seele legte.

Und auf der anderen Seite: Nichts mehr von jenem mystischen Sehen und übernatürlichen Fühlen, vielmehr ein leibhaftiges „Anschaun" von „Gottes Natur", die uns mit „reinem Wonnegefühl durchströmt", „denn was kann es wohl reineres Vergnügen geben, als was uns die Gottheit in ihrer Schöpfung selbst vor die Augen gelegt hat" [1]).

Wie mit einem Schlage ist die fromme Welt seiner Jugend für Schleiermacher versunken, wir stehen vor einem völligen Umbruch in seinem gesamten religiösen Denken und Empfinden; zwar nicht vor einem Bruch mit der Religion überhaupt, wohl aber vor einem grundsätzlichen Neuansatz, der für die Entwicklung und Ausprägung seiner Religionsauffassung nicht minder entscheidend geworden ist als der Pietismus des Herrnhutertums. Wird Schleiermacher diesen Neuansatz sicher und ruhig ausbilden oder wird ihn das einmal begonnene „Sichten" seines väterlichen Glaubens zu neuer Kritik treiben? Diese Frage nach Schleiermachers weiterer Entwicklung gilt es zunächst ins Auge zu fassen, immer im besonderen Hinblick auf die Bedeutung, die das Moment des religiösen Gefühls in ihr hat.

Sobald es für Schleiermacher innerlich fest stand, daß er den Weg in die Welt des Herrnhutertums nicht zurückfinden würde, hat er auch (April 1787) den äußeren Bruch mit ihr nicht gescheut. Er ging auf die Universität nach Halle, und hier sehen wir ihn — obgleich er offiziell Theologie studierte — zunächst vorwiegend mit den Fragen der zeitgenössischen Philosophie beschäftigt. Aristoteles, Leibniz, Wolff und Kant beherrschen sein Denken und seine wissenschaftlichen Studien. Es ist wie ein Aufatmen in dieser Zeit, ein erstes Freidenkendürfen nach all den Jahren eines hochgespannten frommen Gefühlslebens.

Und doch läßt ihm auch in dieser Zeit die religiöse Problematik keine Ruhe. Noch im gleichen Jahre seines Bruches mit der Brüdergemeinde schreibt er für sich „Briefe über Schwärmerei und Skeptizismus" und einen leider verlorengegangenen Aufsatz über „Die Religion".

Wir sehen: Das einmal begonnene Fragen treibt ihn weiter. Offenbar liegt ihm selber eine radikalere religiöse Skepsis

[1]) Zu diesem frommen Naturgefühl kommt hinzu das Gefühl „innigster Liebe und kindlichster Dankbarkeit gegen den über alles guten Gott" als gegen die Vorsehung, vergl. Br. I, S. 56. und Br. I, S. 69/70.

noch fern, genau so, wie in jener kleinen Naturskizze. Auch jetzt noch ist ihm „die Religion die erste Liebe“ aller mit Streben und Empfindung begabten Menschen[1]), und verwundert fragt er im Blick auf seinen Freund Brinkmann, dem auch der Unsterblichkeitsglaube zweifelhaft geworden war: „Wie kann es zugehen, daß ein fühlendes Herz, in dessen Wesen alle diese Gesinnungen solange auf innigste verwebt gewesen sind, sie so gänzlich verlassen kann“[2]). Aber im Grunde hat Schleiermacher damit auch die Frage an sich selbst gestellt. Was hatte er anderes getan? Und wenn er sich hier gegenüber seinem Freunde noch mehr im Besitz gewisser Grundüberzeugungen der Religion glaubte, so kam doch auch für ihn sehr bald die Zeit, wo er sie „verlassen“ mußte, eine Zeit, in der „Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge entschwanden“[3]), „Stürme des Skeptizismus“[4]), wie er selber es später genannt hat. Das Christentum — in seiner dogmatischen Gestaltung schlechthin verworfen — wurde ihm eine Moral, ein Sammelbegriff von Sittenregeln mit stoischem Gepräge. Er selber wußte sich „jenseits des Rubikon“[5]).

So radikal hatte sich die dem Herrnhutertum gegenüber zunächst kritisch aufgeworfene Frage nach dem Wesen der Religion zugespitzt für Schleiermacher, daß ihm von ihr nichts übrig zu bleiben schien. Der Hypertrophie des Gefühls war eine Hypertrophie des kritischen Verstandes gefolgt.

Und doch hat er selbst später wiederholt zum Ausdruck gebracht, daß ihm auch in dieser Zeit tiefster Zweifel „Religion“ „geblieben“ sei[6]), und daß auch in ihr die ihm so wesentliche „mystische Anlage“ ihn „gerettet und erhalten habe“[7]). Was ist unter „Religion“ und unter „mystische Anlage“ hier zu verstehen?

Man wird nicht fehlgehen, wenn man das, was Schleiermacher im Auge hat und was ihm tatsächlich gegenüber aller Skepsis seines kritischen Verstandes damals „blieb“ mit seinen eigenen Worten als das „Bewußtsein von dem Verhältnis des Menschen zu einer höheren Welt“ umschreibt[8]). Dieses „mystische“ Etwas, dies von keinem Denken zu erschütternde,

[1]) Vergl. in Diltheys „Leben Schleiermachers“: „Denkmale zur inneren Entwicklung Schleiermachers“, S. 4.
[2]) Denkmale, S. 4.
[3]) Vergl. „Reden über die Religion“, 1. Aufl., S. 15.
[4]) Br. I, 309.
[5]) Brief an Brinkmann vom 28. 9. 1789 (Br. IV, S. 29).
[6]) Reden, S. 15.
[7]) Br. I, 309.
[8]) Br. I, 308 f., das hat Dilthey a. a. O. zweifellos schon richtig gesehen. Vergl. S. 35.

letzte unmittelbare Wissen um ein Höheres als diese Welt, das war — bewußt oder unbewußt — der letzte, blasse Rest, der ihm auch damals blieb, und der ihm vor dem Bruch mit der Religion überhaupt bewahrt hat. Gewiß, das war weit entfernt von jenem emotionalen Heilandsgefühlen der Herrnhutischen Zeit, weit auch noch von jenem Lobpreis der weltschaffenden und durchwaltenden Gottheit und Vorsehung — aber es war doch für Schleiermacher, später wenigstens, noch „Religion“.

Und wenn man von hieraus einen Blick vorauswirft, auf die Glaubenslehre und auf das, was für Schleiermacher in ihr Religion ist, so wird man zugeben müssen, daß das „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ grundsätzlich sich nicht allzuweit entfernt von jenem „Bewußtsein von dem Verhältnis des Menschen zu einer höheren Welt“.

Was ihm damals in jenen „Stürmen des Skeptizismus“ „blieb“, das ist ihm von da an immer der eigentliche Grund aller Religion überhaupt geblieben. Mannigfach hat er diese letzte unerschütterliche Position der Religion umbaut, erweitert und bereichert, letztlich aber ist er zu ihr immer wieder zurückgekehrt. Hier in jener Zeit tiefsten Zweifels liegen die eigentlichen Wurzeln seiner Glaubenslehre. Je mehr Schleiermacher durch Rationalismus und Romantik zu sich selber kommt, umsomehr greift er auf diese letzte Position zurück, deren Sturmsicherheit er selber erfahren hatte.

Für unsere Untersuchung aber ist bedeutsam, daß das, was ihm damals bewußt oder unbewußt blieb als „Religion“ weder ein Denken noch ein Wollen war, sondern in einem Bereich der Unmittelbarkeit lag, den er später „Bewußtsein“ oder voller auch „Gefühl“ nannte, ein Etwas, das er selber auf das pietistische Grunderlebnis seiner Jugend zurückführte. Wir werden sehen, wie die eigentliche Entwicklungstendenz in Schleiermachers Religionsauffassung nach dieser Seite hin darin liegt, diesen sturmsicheren Bereich der Religion immer klarer und lebendiger herauszuarbeiten und wie der Leitfaden, an dem das geschieht, eben der Begriff des Gefühls ist.

Wir wissen von Schleiermacher aus jener Zeit des radikalen Zweifels zu wenig, um mit Sicherheit entscheiden zu können, wie weit und in welcher Form ihm jenes unerschütterliche Etwas damals bewußt war, das er später als Religion, mystische Anlage und Bewußtsein einer höheren Welt gekennzeichnet hat. Soviel aber ist sicher, es gab für ihn ein solches Etwas, daß ihn hinderte, mit der Religion überhaupt und mit seinem Beruf insbesondere zu brechen. Gerade in jener Zeit hat er sich — wenn auch unter starken inneren Hemmungen — zum theologischen Examen vorbereitet, und vor allem noch in jener

Zeit hat er es zum ersten Male gewagt, zu predigen. Aus dem Jahr in Drossen, das man mit Recht als den Tiefpunkt seines inneren Lebens bezeichnet hat [1]), stammt zugleich seine erste Predigt, es ist die Adventspredigt von 1789 [2]).

Es ist gleich, ob Schleiermacher aus inneren oder äußeren Gründen zur Predigtarbeit gekommen ist — wir wissen nur, daß ihm noch in Drossen selber der Gedanke daran sehr schwer wurde —, von ihr her ist seine religiöse Skepsis eigentlich und entscheidend gebrochen worden, von ihr her wird er zu erneuten Durchdenken der religiösen Frage gezwungen und von ihr her kommt er zunehmend zu einem positiveren Verständnis von Religion und Christentum [3]).

Mag er sich dabei zunächst auch über das hinaus was er selber an wirklicher Überzeugung besaß, an die üblichen Gedankengänge der rationalistischen Predigtweise angeschlossen haben, darüber kann doch kein Zweifel sein, daß er sich bald so tief in diese Gedankengänge eingelebt hat, daß sie durchweg als seine eigenen Überzeugungen angesprochen werden dürfen.

Diese durch die Predigtarbeit zunächst veranlaßte erneute und positive Wendung zu den Fragen der Religion, ist dann in bedeutender Weise durch einen glücklichen Umschwung im äußeren und inneren Leben Schleiermachers gefördert worden [4]).

Er kam als Hauslehrer nach Schlobitten. Und hier brach zum ersten Male seit jenen Tagen in der Brüdergemeinde ein starkes persönliches Gefühlsleben auf. Der Zauber einer schönen Häuslichkeit, beglückende Freundschaft und erste, scheue Liebe weckte in Schleiermacher eine neue bisher so nicht gekannte Lebendigkeit auf und in innigem Zusammenhang mit ihr [5]) wurde in ihm auch jenes Etwas wieder wach, das bisher fast erstorben war, die religiöse Empfindung. Er selber sagt [6]) von dieser Zeit: „Mein Herz wird ordentlich gepflegt und braucht nicht unter dem Unkraut kalter Gelehrsamkeit zu welken und meine religiösen Empfindungen sterben nicht unter theologischen Grübeleien. Hier genieße ich das häusliche Leben, zu dem doch der Mensch bestimmt ist, und das wärmt meine Gefühle".

Man wird die Bedeutung dieser im Zusammenhang glücklicher äußerer und innerer Verhältnisse aufbrechenden religiösen Lebendigkeit [7]) gewiß nicht überschätzen dürfen. Von einer „bedeutsamen inneren Umwandlung seines religiösen Empfindens" [8]) oder gar von einer „religiösen Flutwelle" [9]) in der Schlobittener Zeit zu sprechen, geben uns die Quellen keinen Anlaß.

Fehlen schon rein menschlich gesehen in ihr die Schatten nicht und bleibt auch hier eine tiefe Resignation Schleierma-

---

[1]) So Wendland „Die Religiöse Entwicklung Schleiermachers" (1915), S. 43.

[2]) Ohne zureichende Begründung datiert Wendland sie a. a. O. S. 45, obwohl eine Zeitangabe von Schleiermachers eigener Hand vorliegt, (vergl. die Vorrede zum VII. Band der Predigten Schleiermachers, S. XIII) auf das Jahr 1790. Zur Sache vergl. Anm. 3.

[3]) Dieses entscheidende Moment übersieht Wendland, dessen Darstellung an dieser Stelle überhaupt der Genauigkeit entbehrt. In dem konstruktiven Bemühen, Schleiermachers „erneute Wendung zur Religion" ganz nach Schlobitten zu verlegen und sie aus dem Einfluß seiner glücklichen persönlichen Lage einerseits und dem durch Liebe und Freundschaft neu erwachten Gefühlsleben andererseits zu erklären (S. 50), sucht er die Drossener Zeit als noch völlig im Dunkel der Skepsis liegend zu erweisen. Das ist natürlich nur möglich, wenn die Predigt von 1789 umdatiert wird (Anm. 2) und wenn andererseits die Schrift vom „Wert des Lebens", deren skeptischer Grundzug besonders am Schluß deutlich zu Tage tritt, aus dem Kapitel über Schlobitten in das sie sachlich und zeitgemäß hineingehört, ausgeschieden und ohne weiteres nur im Zusammenhang der Drossener Zeit behandelt wird.

[4]) Dieser Umschwung im persönlichen Leben Schleiermachers gehört durchaus in die zweite Linie, so wesentlich er war. Es geht nicht an, jene Wendung zur Religion ausschließlich aus ihm zu erklären, wie Wendland das a. a. O. S. 50 tut), vor allem aber nicht, daraus die allgemeine Folgerung zu ziehen, daß Schleiermachers Frömmigkeit „sich am höchsten in einer äußerlich glücklichen Lage" entfalte. Daß diese Behauptung falsch ist, sollte auch Wendland im Blick auf die Stolper Zeit und vor allem auf die schwere Zeit der nationalen Unterdrückung und die Bewährung von Schleiermachers Frömmigkeit in beiden eigentlich nicht entgangen sein.

[5]) Ob man allerdings aus diesem innigen Zusammenhang von Schleiermachers Gefühlsleben überhaupt und seiner Frömmigkeit speziell für eine — wenn auch eingeschränkte — Betrachtung seiner Frömmigkeit und Religionsauffassung im Lichte „der Freud'schen Theorie" Kapital schlagen darf, und sie mit „Liebe und Freundschaft" in einen besonderen Zusammenhang bringen darf, ist mehr als fraglich und setzt eine Betrachtungsweise dieser Dinge voraus, die nicht jeder teilen wird (vergl. so Wendland a. a. O. S. 13 ff. und öfter).

[6]) Br. I, 100.

[7]) Man könnte dieses Aufbrechen einer neuen Lebendigkeit des Gefühls auch sehr schön nachweisen an dem veränderten Tenor seiner Briefe (vergl. besonders Br. I, S. 92 an den Vater) und sogar seiner wissenschaftlichen Arbeiten (vergl. bes. über „den Wert des Lebens").

[8]) So Wendland S. 49.

[9]) So Wendland S. 14. Auch hier im Zusammenhang mit der Betrachtung Schleiermachers im Lichte der Freud'schen Theorie.

chers letztes Wort [10]), so ist auf der anderen Seite auch der religiöse Zweifel nicht geschwunden [11]).

Aber es ist doch in den drei Jahren in Schlobitten nach jener Zeit der Skepsis, der „kalten Gelehrsamkeit" und der „theologischen Grübeleien" wieder wie ein neues Aufatmen. Ein lebendigeres Verhältnis zur Religion, ein eigenes frommes Leben ist in ihm erwacht und zunehmend stärker geworden eine Tatsache, die ihm über die Predigtpflicht hinaus eine erste Predigtfreudigkeit gegeben und ein inneres Eindenken und Einleben in die Welt der Religion und des Christentums auf die Dauer erst möglich gemacht hat.

Für unsere Untersuchung aber ist es von bedeutsamem Gewicht, daß die Weise, in der die Religion Schleiermacher nach so tiefen Zweifeln zuerst wieder wirklich lebendig wurde, nicht das Denken war, nicht „theologische Grübeleien", sondern das Gefühl, „religiöse Empfindungen".

Auch hier ist es schon zuviel gesagt, wollte man davon sprechen, daß in Schlobitten sich Schleiermacher des religiöse Gefühlsleben als „eine eigenartige selbständige Macht" offenbart habe [12]), denn sein denkmäßiges theologisches Verständnis von Religion ist in dieser ganzen Zeit durchaus noch von typisch rationalistischen Gedankengängen beherrscht, in denen die religiöse Empfindung zwar ihre Bedeutung hat, aber gerade keine „selbständige" Größe darstellt.

Aber in seinem persönlichen Leben wußte Schleiermacher wieder etwas von „religiösen Empfindungen", von ihrer eigenartigen Macht, und dieses persönliche Wissen spiegelt sich indirekt zwar, aber doch deutlich auch in den Predigten dieser Zeit wieder. Ohne daß Schleiermacher grundsätzlich die Schranken der rationalistischen Religionsauffassung überschritten hätte, wird in ihnen das Moment der religiösen Empfindung auffällig stark betont, während es in den Predigten n a c h der Schlobittener Zeit ebenso auffällig zunächst wieder zurücktritt [13]).

[10]) Vergl. „Vom Wert des Lebens", Denkm. S. 63.
[11]) Das muß auch Wendland zugeben, S. 57, vergl. auch Br. III, 48.
[12]) So Wendland S. 44.
[13]) Vergl. dies Zurücktreten besonders von der 13. Predigt (1793) der ersten Sammlung ab und dann in der ganzen 2. Sammlung des 7. Bandes (1794—96). Der Grund dafür mag darin liegen, daß in jener Zeit die „kalte Gelehrsamkeit" wieder stärker hervortritt in Schleiermachers Leben. Er ist zunächst in dieser Zeit mit der Auseinandersetzung mit Spinoza beschäftigt (1793—94). In die gleiche Zeit fällt wahrscheinlich auch das allerdings in seiner Autorschaft unsichere Essay „Glauben, Wissen, Meinen", das Bauer, der es in seinem „Ungedruckte Predigten Schleiermachers" veröffentlicht hat, auf das Jahr 1795 datiert (S. 97 ff.).

Überschauen wir von diesem Punkt aus noch einmal z u s a m m e n f a s s e n d die religiöse Entwicklung Schleiermachers seit seinem Bruch mit der Brüdergemeinde, so werden wir sagen müssen, daß dem religiösen Gefühl oder der religiösen Empfindung e i n e e n t s c h e i d e n d e B e d e u t u n g in ihr zukommt.

Das Grundmotiv des Herrnhutischen Pietismus, das Religion Gefühl sei, klingt stark in ihr nach und hält sich weniger ausschließlich zwar, zeitweise verblassend, irgendwie aber doch immer vorhanden, in ihr durch.

Als frommes Naturgefühl und darüber hinaus als Gefühl der Dankbarkeit und Liebe gegen den Gott der Vorsehung bildete es schlicht und von jenen übernatürlichen Gnadenwirkungen weit entfernt, ein wesentliches Moment in Schleiermachers neuem, im Ansatz gegebenen Religionsverständnis. Und als dann auch dieses neue Religionsverständnis in seinen Grunddogmen — Gott und Unsterblichkeit — zweifelnd angefochten wurde, da „blieb" ihm doch — eben i m G e f ü h l — ein letztes unmittelbares nicht zu erschütterndes Etwas, als das Erbe seiner Herrnhutischen Jugend. Und dies gefühlsmäßige Etwas war stark genug, um im freieren, menschlich glücklicheren Tagen lebendiger, voller und seiner selbst bewußter in „religiösen Empfindungen" wieder aufbrechen zu können. Gedanklich kommt dieses für Schleiermachers persönliches Leben so bedeutsame Moment zwar noch nicht zur entscheidenden Auswirkung, sondern es bleibt noch gebunden in dem festen Gefüge einer rationalistischen Religionsauffassung, in die sein Denken sich zunächst hineingerettet hat.

Wird das religiöse Gefühl für ihn trotzdem solche Bedeutung gewinnen, daß es den Rahmen dieser Religionsauffassung sprengt und wird es sich auch gedanklich zu selbständiger und grundlegender Bedeutung durchsetzen? — Bevor wir dieser Frage auf Grund der Predigtsammlung von 1801 und der „Reden über die Religion" weiter nachgehen, gilt es zunächst zu untersuchen, welche Eigenart und Bedeutung das für Schleiermachers persönliche Entwicklung so wesentliche Moment des religiösen Gefühls auch gedanklich d. h. im Rahmen der rationalistischen Religionsauffassung der ersten Predigten für ihn hat.

III. Kapitel.

Die Eigenart und Bedeutung des Gefühls im Rahmen der rationalistischen Religionsauffassung von Schleiermachers ersten Predigten (1789-1796).

In den Predigten von 1789—1796 [1]) liegt uns der gedankliche Ausdruck des Religionsverständnisses vor, zu dem Schleiermacher sich nach dem Bruch mit der Brüdergemeinde in schweren inneren Kämpfen durchgerungen hat, zugleich der erste gedankliche Ausdruck seiner werdenden Religionsauffassung überhaupt.

Die persönliche Entwicklung, die Schleiermacher zu diesen Predigten hinführte und die sie begleitet hat, die besonderen Akzente, die diese persönliche Entwicklung ihnen gegeben hat, sind im vorigen Kapitel herausgestellt worden.

Hier gilt es nun, diese Predigten in ihrer gedanklichen Einheit genauer ins Auge zu fassen und nach der Eigenart ihrer Religionsauffassung im besonderen Hinblick auf die Bedeutung des Gefühls in ihr zu fragen.

Sieht man ab von der selbständigen Vertiefung einzelner Gedankengänge, so wird man auf's Ganze gesehen, sagen müssen, daß die Religionsauffassung dieser ersten Schleiermacherschen Predigten grundsätzlich die rationalistische Religionsauffassung der deutschen Aufklärung ist.

In diesen allgemeinen Rahmen aber geben ihr doch zwei bedeutsame Momente ein charakteristisches Gepräge.

Das erste Moment ist ihr pietistischer Einschlag. An sich zwar ist damit die Linie des deutschen Rationalismus noch nicht überschritten; denn für seine Eigenart gegenüber dem Skeptizismus der französischen und englischen Aufklärung einerseits [2]) und gegenüber dem reinen Intellektualismus der protestantischen Orthodoxie andererseits ist es gerade charakteristisch, daß er unter starker Einwirkung pietistischer

[1]) Diese Predigten sind im 7. Band der Predigten in den S. W. herausgegeben, es sind Nachlaßpredigten und zwar ausschließlich solche auf Grund von Schleiermachers eigenen Niederschriften. Sie zerfallen in zwei Sammlungen.
1. 1789—94 Predigten aus Schleiermachers Kandidatenjahren bis zum Amtsantritt in Landsberg.
2. 1794—96 Predigten in Landsberg, also aus Schleiermachers Vikariatszeit bis zum Amtsantritt in der Charité in Berlin.
Wo nicht ausdrücklich anderes angemerkt ist, zitieren wir diese Predigten nur nach den Seitenzahlen des 7. Bandes.

[2]) Vergl. dazu Troeltsch Art. „Deutscher Idealismus" in R.E. 3. Aufl., Bd. 8, S. 615 ff.

Gefühlsreligiosität steht und dem Moment der religiösen Empfindung innerhalb seiner Religionsauffassung weithin gerecht zu werden versucht [1]).

Aber über diesen allgemeinen pietistischen Einschlag im Rationalismus der deutschen Aufklärung hinaus sehen wir in Schleiermachers Predigten die eigene Herrnhutische Vergangenheit doch stärker und tiefgreifender nachwirken. Seine ganze eigentümliche Einstellung zur „Welt", sein seltsam stoischer Zug zur Gelassenheit und Ergebung, sein rein inneres Glückseligkeitsideal der Leidenschaftslosigkeit gegenüber allem Irdischen, darüber hinaus der starke Ton, der auf der moralischen Selbstbeobachtung und ständigen inneren Aufmerksamkeit liegt — kurz die ganze spezifische Gemütsverfassung des „Frommen", die gerade auch den Begriff des religiösen Gefühls bedeutsam prägt, ist Erbe seiner pietistisch Herrnhutischen Vergangenheit, ist Grundzug, der seine Predigten charakteristisch von der Weltförmigkeit und Weltfreudigkeit des deutschen Rationalismus unterscheidet.

Das zweite Moment, das diesen Predigten ein besonderes Gepräge gibt, ist der Einschlag Kantischer Gedanken [2]).

Schon in seiner letzten Studienzeit in Halle und in Drossen hatte Schleiermacher sich eingehend mit Kant beschäftigt und auseinandergesetzt [3]). Die Schrift „über das höchste Gut" [4]) war das erste bedeutsame Ergebnis dieser kritischen Arbeit. Während der ganzen Schlobittener Zeit geht diese Auseinandersetzung dann fort [5]), findet einen erneuten Niederschlag in dem Fragment „über die Freiheit des Menschen" [6]) und tritt erst von 1793 ab vor der Auseinandersetzung mit Spinoza zurück. Mit anderen Worten: Schleiermachers Kantstudium begleitet durch Jahre hin seine Predigtarbeit. Dieses zeitliche Zu-

[1]) Ein typischer Vertreter dieses Rationalismus aus damaliger Zeit ist etwa Spalding, vergl. seine Schrift „Über den Wert der Gefühle im Christentum" und „Vertraute Briefe die Religion betreffend", 1. Aufl. 1874 (auszugsweise bei Wehrung a. a. O. S. 32 ff. zit.). Dazu ferner vor allem Schls. eigene Rezension von Spaldings späterer Lebensbeschreibung (Jenaer Lit. Ztg. 1805; abgedruckt in Br. IV, S. 609 ff.), wo Schl. selber Spalding mit den Herrnhutern in eine Linie stellt.

[2]) Über die grundlegende Bedeutung Kants für Schl. überhaupt vergl. bes. Diltheys tiefgründige, wenn auch wohl einseitige Darstellung a. a. O. S. 93 ff.

[3]) Vergl. etwa Br. I, S. 85.

[4]) Im Auszug Denkm. S. 6 ff.

[5]) 1790 bemerkt Schl., daß er „von Tag zu Tag zunehme im Glauben an diese Philosophie", Br. I, S. 45.

[6]) Im Auszug Denkm. S. 19 ff.

sammentreffen ist auch sachlich bedeutungsvoll geworden. Unverkennbar ist in den Predigten die Einwirkung Kantischer Grundgedanken. Vor allem begreiflicherweise da, wo es sich um Moral im eigentlichen Sinne handelt. Darüber aber hinaus sind auch in der Religionsauffassung der Predigten deutlich Kantische Tendenzen wirksam. Einmal in ihrem ausgesprochen ametaphysischen Charakter, in der auffälligen Zurückhaltung gegenüber allen Fragen, die den Bereich möglicher Erfahrung überschreiten. Dann aber besonders in dem Bemühen, die Religion — wie auch die Sittlichkeit — von allen sinnlich eudämonistischen Motiven zu befreien und anthropologisch dadurch zu vertiefen, daß sie aufs Engste mit dem Wesen des Menschen, mit seiner Gesinnung verknüpft wird.

Aber so bedeutsam dieser Kantische Einschlag in der Religionsauffassung der Schleiermacherschen Predigten auch ist, so wenig wird doch durch ihn wie durch den pietistischen Einschlag ihr grundsätzlich rationalistischer Charakter durchbrochen. Beide enthalten bedeutsame Ansätze späterer Entwicklung, beide geben vor allem den Begriff des Gefühls, eine eigenartige Ausprägung, aber beide bleiben gebunden in den religiösen Gedankengängen der deutschen Aufklärung.

Welcher Art sind diese Gedankengänge, die so durch pietistische und Kantische Motive charakteristisch geprägt, die rationalistische Religionsauffassung der Schleiermacherschen Predigten bestimmen?

Wir bereiten den Boden für eine Beantwortung dieser Frage vor durch die Aufklärung der allgemeinen anthropologischen Voraussetzungen, auf denen die so in ihrer Eigenart zunächst geistesgeschichtlich eingeordnete Religionsauffassung der Predigten ruht und ohne die sie nicht wirklich verstanden werden kann. Zugleich gewinnen wir damit einen Einblick in die eigentümlichen psychologischen Grundlagen des Schleiermacherschen Religionsbegriffs, die nicht nur für seine ersten Predigten gelten, sondern auch für sein ganzes späteres Denken grundsätzlich kennzeichnend geblieben sind.

Das Fundament der Anthropologie Schleiermachers, d. h. seiner Auffassung vom Menschen, ist die dem Denken seiner Zeit durchaus geläufige und selbstverständliche Scheidung des menschlichen Seins in ein Äußeres und ein Inneres[1]). Der Mensch ist nicht primär gesehen als wesentliche, unaufteilbare Einheit, sondern von vornherein und grundsätzlich als die Zweiheit von Äußerlichkeit und Innerlichkeit.

[1]) Auf den Nachweis im Einzelnen darf hier verzichtet werden, weil es sich um Dinge handelt, die auf jeder Seite der Predigten begegnen.

Es ist dabei für diese ganze Auffassung vom Menschen von grundsätzlicher Bedeutung, daß die Scheidung, die hier vollzogen wird, orientiert ist an der Analogie des Raumes. Äußeres und Inneres sind zunächst räumliche Unterscheidungsmerkmale, gewonnen an der Seinsart räumlich vorhandener Dinge. Wird der Mensch als äußerer und innerer unterschieden, dann ist er selber im entscheidenden Ansatz als ein vorhandenes Ding gesehen.

Das Prinzip dieser Scheidung aber ist die Sichtbarkeit, und zwar die Sichtbarkeit im strengen Sinne. Bei vorhandenen Dingen ist das Innere das gegenüber dem Äußeren relativ Nicht-Sichtbare, während das Innere des Menschen das grundsätzlich, das wesentlich Nicht-Sichtbare, das schlechthin Unsichtbare ist. Zum Äußeren des Menschen gehört deshalb auch der ganze Bereich des relativ Nicht-Sichtbaren, also das physiologisch „Innere", und die Gesamtbezeichnung für das so umschriebene Äußere des Menschen ist „das Körperliche".

Demgegenüber ist das Innere des Menschen als das schlechthin Unsichtbare der Bereich des Nicht-Körperlichen, Nicht-physischen, der Bereich dessen, was am weitesten und allgemeinsten für Schleiermacher den Begriff „Seele" umfaßt[1]).

Die so nach der Analogie räumlich vorhandener Dinge an der Kategorie der Sichtbarkeit gewonnene Scheidung des Menschen in sein Äußeres und sein Inneres, in Körper und Seele, schließt nun aber zugleich eine erste Wertung in sich ein. Das Körperlich-Äußere ist zugleich auch das Nicht-Wesentliche des Menschen, sein Wesen liegt vielmehr in dem Unsichtbar-Inneren, in seiner Seele.

Von dieser Schleiermacher ganz selbstverständlichen Wertung aus wird es begreiflich, daß er in den Predigten durchweg von dem Menschen als von seiner „Seele"[2]) reden

[1]) An dieser grundsätzlichen Aufteilung des Menschen in Inneres und Äußeres, Körper und Seele ändert auch die nachträgliche Versicherung nichts, daß eine Trennung der Seele vom Körper unvorstellbar sei (S. 82). Auch wenn der Körper ein „Freund" und „Gefährte" der Seele genannt wird, „mit welchem er auf's allergenaueste verbunden" ist, so wird eben damit die grundsätzliche Getrenntheit, die Zweiheit nur deutlich gemacht.

[2]) Daneben findet sich auch der Ausdruck „unser Herz" (vergl. etwa Wendungen wie: „ein redliches Herz", „ein redlicher Mensch" S. 24). Im Allgemeinen aber liegt, wie wir sehen werden, in „Herz" schon ein bestimmter Akzent. „Herz" meint den Menschen in einer bestimmten Hinsicht Demgegenüber umfaßt der Ausdruck „Seele" überwiegend das Innere schlechthin, nur hier und da bekommt auch er

kann, und damit doch den wirklichen Menschen meint, gewissermaßen sofern er in Frage kommt.

Dies so den Menschen in seiner Wesentlichkeit umschreibende Innere, die Seele, ist in ständiger Bewegung, ist hervorbringende „Kraft“ [1]). Betrachtet man sie aber abstrakt [2]), gewissermaßen im Ruhestand, so ist sie selber wieder in sich gegliedert und stellt sich dar als ein Inbegriff verschiedener „Seelenkräfte“ oder „Vermögen“ [3]).

Obwohl zu Schleiermachers Zeiten die antike Zweiteilung der Seele [4]) durchaus noch geläufig war, ist er darin „modern“, daß er sich durchweg schon in seinen Predigten der damals neuen, durch Tetens und Kant in die Philosophie eingeführten Dreiteilung der physischen Vermögen anschließt und die Seele des Menschen gliedert in das Denken (auch Erkennen und Verstand), das Fühlen (auch Empfinden) und das Handeln (auch: die Entschlüsse [5]).

Dieser psychologische Grundriß ist für Schleiermachers Religionsauffassung entscheidend geworden. Von den ersten Predigten an bis zur Dialektik und Glaubenslehre hin versucht er am Leitfaden dieses Schemas die Religion als zum inneren Wesen des Menschen gehörig aufzuweisen. Er hat dabei bewußt oder unbewußt die Schranken dieser Aufteilung

eine engere, akzentuierte Bedeutung, so etwa S. 9, wo „unsere Seele“ von dem Verstand und der Sinnlichkeit unterschieden wird. Am nächsten kommt dem allgemeinen und weiten Gebrauch von Seele Schleiermachers Verwendung des Ausdrucks „Gemüt“. Er tritt aber in diesen Predigten noch stark zurück (vergl. etwa S. 71, S. 130). Erst von 1794 ab wird er häufiger, besonders in Wendungen wie Gemütsverfassung, Gemütsart, Gemütsstimmung, Kräfte des Gemüts und Bewegungen des Gemüts. Auffällig stark ist die Verwendung in Schls. Antrittspredigt in der Charité. — Soviel aber ist deutlich: Gemüt ist kein spezifisch romantischer Begriff, sondern auch dem gemeinen Mann noch unmittelbar verständlich. — Ganz selten ist der Ausdruck „Ich“ (vergl. S. 33 „Wir selbst, unser eigentliches Ich“ und S. 292). Sehr häufig dagegen ist der formale Ausdruck „das Innere“.

[1]) S. 139, 292, vergl. auch Predigten 1, S. 14.

[2]) Denkm. S. 52.

[3]) Einmal auch „Kräfte des Gemüts“ (S. 371) und „Geisteskräfte“ (S. 8). Zum Ausdruck „Seelenkräfte“ vergl. S. 85, S. 116. Der Ausdruck „Vermögen“ ist dabei vorwiegend wissenschaftlicher Terminus und bezeichnet Schls. Psychologie in seinen theoretischen Arbeiten (vergl. ausdrücklich Denkm. S. 52, 22 und so durchgängig).

[4]) Die Teilung in theoretisches und praktisches Vermögen, Denken und Handeln. Schl. polemisiert gegen sie als gegen einen Atavismus in der „Kritik der Sittenlehre“ S. 237.

[5]) Vergl. S. 259, 260, 264, 266, 107 und oft. In der Schrift „von der Freiheit“ herrscht noch nicht diese glatte Dreiteilung,

der Seele zuweilen gespürt [1]), aber er ist gerade in seiner wissenschaftlich-systematischen Periode immer wieder zu ihr zurückgekehrt und hat sie seinem Denken zu Grunde gelegt. Insbesondere ist diese psychologische Dreiteilung grundlegend geworden für die allmähliche Herausbildung des Gefühls als der eigentlichen „Provinz“ der Religion. Sie erst gab die Möglichkeit, dies für Schleiermacher schon seit seiner Herrnhuterzeit so bedeutsame Moment sicher in den Gesamtbereich des menschlich-seelischen Lebens einzufügen und zugleich gegen andersartige Erscheinungen abzugrenzen. Sie erst gab den festen Ansatzpunkt, von dem aus das Gefühl zunehmend als Wesensbereich der Religion herausgestellt und begründet werden konnte.

Schon in den ersten Predigten, die wir untersuchen, hat das Gefühl oder, wie es zunächst noch vorwiegend aber gleichbedeutend heißt, „die Empfindung“ ihren sicheren Platz im Gesamtbereich des menschlichen Innern. Unsicher in seiner Bestimmung ist vielmehr an ihnen das dritte Glied der psychologischen Grundformel. Schleiermacher umschreibt es durchweg als das Handeln oder die Handlungen, nicht wie Kant als das Wollen. Obwohl er in seiner Schrift über die Freiheit sich ausdrücklich mit dem Problem des Wollens (terminologisch genauer: des Begehrungsvermögens) beschäftigt als der eigentlich seelischen Tätigkeit, der die Handlung erst folgt, fehlt ein Verständnis der eigentümlich selbständigen Größe des Willens in den Predigten so gut wie ganz [2]), obwohl sie vorwiegend moralische Fragen behandeln. Die Rede ist immer vom Handeln und von der Handlung, das was sie bestimmt, ist die Gemütsverfassung, die Denkart, sind die Neigungen und Begierden, die Gesinnungen, Gedanken und Empfindungen, nicht aber ein einheitliches Wollen. Damit

aber sie tritt doch auch schon heraus: Vorstellungsvermögen auf höherer Ebene auch Vermögen der Vernunft, Begehrungsvermögen auf höherer Ebene Wille, und Empfindungsvermögen.

In der Schrift „vom Wert des Lebens“ findet sich die Dreiteilung schon ausdrücklich (wenn Dithey Schleiermacher hier terminologisch genau wiedergibt): „das Vermögen zu denken, zu empfinden und durch Gedanke und Empfindung zu handeln“. Sie wird dann aber gleich durchkreuzt von einer Zweiteilung des Wirkens der Seele in Erkennen und Begehren, die beide dann im Gefühl der Lust sich vereinigen (Denkm. S. 52 ff.). Vergl. die spätere Position der Dialektik, die sich klar hier andeutet.

[1]) Vergl. besonders klar in der „Kritik der Sittenlehre“ S. 237. Aber auch hier setzt die kritische Einsicht sich nicht durch.

[2]) Vergl. als einzig bedeutsame Ausnahme S. 331, wo der „wahrhaft gute Wille“ ganz kantisch als Grund guter Handlungen auftritt. Auch hier aber ist er gleich der „Gemütsverfassung“. Zum Ausdruck vergl. auch S. 305.

aber scheidet das dritte Glied jener Dreiteilung des inneren Lebens aus diesem inneren Leben im strengen Sinne aus. Das Handeln gehört in den Bereich der Äußerungen, der „Früchte", nicht in den eigentlichen Bereich der Seele selber [1]).

Aus dieser merkwürdigen Stellung, die so das Handeln in dem physiologischen Schema einnimmt, erklärt sich eine für Schleiermacher außerordentlich charakteristischer Zug. Durchweg umschreibt er in den Predigten der theoretischen Dreiteilung zum Trotz faktisch den Inhalt und Umfang der Seele mit einer geradezu formelhaften Wendung als „Gedanken und Empfindungen" [2]). Sie machen recht eigentlich für ihn das innere Leben des Menschen aus: „Unsere Gedanken sind unser eigentlichstes und heiligstes Eigentum, alles Übrige .... kann uns genommen werden, ohne daß etwas Wesentliches verloren geht, aber unsere Gedanken, unsere Empfindungen sind unmittelbar von unserer Seele hervorgebracht und also dasjenige, was ihr ganz vorzüglich angehört" [3]), und „außer den Handlungen der Menschen, denn das sind ihre Früchte, wären nur noch ihre Gedanken und Empfindungen mit den mannigfaltigen Ausdrücken derselben in Worten und Gebärden dasjenige, woraus wir auf die innere Beschaffenheit der Seele schließen könnten, und freilich, wenn wir so in den inneren Zusammenhang derselben hineinblicken könnten, so würden wir imstande sein, dadurch eine ziemlich vollständige Kenntnis des Menschen zu erwerben" [4]).

Damit ist der Bereich sichtbar geworden, in dem die Seele ihr eigentliches, unmittelbares und ursprüngliches Leben hat und aus dem auf das Wesen des Menschen geschlossen werden kann: Die Welt der Gedanken und Empfindungen in ihrem inneren Zusammenhang.

Das Wesen des Menschen selber aber sind auch die Gedanken und Empfindungen noch nicht, auch sie weisen noch zurück auf die letzte Einheit [5]), aus der sie selbst „hervorgebracht" sind, auf eine „innere Beschaffenheit der Seele", deren unmittelbare Äußerungen sie sind, auf den „Grund unserer Seele" [1]), wie Schleiermacher dieses Innerste gelegentlich nennt.

[1]) So S. 264, sachlich auch S. 51, indirekt auch S. 292. Diese sekundäre Bedeutung des dritten Gliedes wandelt sich zunehmend bei Schleiermacher. Schon in den Predigten von 1801 tritt das Moment des Willens stärker heraus. Über die Reden und vor allem über die Monologe hin erreicht die Bedeutung des Willens in Schls. Denken seinen Höhepunkt in der Kritik der Sittenlehre (vergl. S. 152), von da an klingt es wieder ab (vergl. Philosophische Ethik).
[2]) S. 160, 206, 265, 266 u. o.
[3]) S. 292.
[4]) S. 264.
[5]) Diese „Einheit" der physischen Vermögen betont Schl. auch in der Schrift von der Freiheit des Menschen in einer charakteristischen Äußerung: „Kurz es ist umsonst, den Menschen zu teilen, alles hängt in ihm zusammen, alles ist eins." „Der Mensch" ist aber schon „die Seele"! Denkm. S. 27.

Und hier setzt nun schon in den ersten Predigten deutlich, wenn auch terminologisch noch nicht bewußt, der Individualitätsgedanke bei Schleiermacher an. Denn dieses Wesen, diese innere Beschaffenheit der Seele ist schon „von Natur" nicht bei allen gleich. Jedem Menschen eignet eine besondere „Gemütsverfassung" oder, wie Schleiermacher noch vorwiegend sagt, ein besonderes „Temperament" [2]). Und was er damit meint, das umschreibt er schon hier in den ersten Predigten in der gleichen Weise, wie später die Individualität als „Mischung der Geisteskräfte", als die besondere Art des „inneren Zusammenhangs" von Gedanken und Empfindungen [3]).

Damit ist Schleiermachers anthropologischer Grundriß in seinen wesentlichen Zügen aufgezeigt und die Untersuchung bis zu dem Punkt hingeführt, wo die sittliche und religiöse Betrachtung einsetzen muß. Dabei haben sich uns vier Bereiche des menschlichen Seins herausgebildet, die in ihrem Verhältnis zum Wesen des Menschen charakteristisch abgestuft sind.

Am wesensfernsten ist der Bereich des rein Äußeren, des körperlich-physischen. Mit ihm einerseits verbunden, von ihm aber doch als Ausdruck des inneren Lebens grundsätzlich unterschieden, ist der Bereich der Äußerungen der Seele in Handlungen, Worten und Gebärden. Ihm zu Grunde liegt dann der Bereich des eigentlich inneren Lebens, die Welt der Gedanken und Empfindungen, die aber ihrerseits auch noch wieder auf ein Innerstes hinweisen, aus dem sie hervorgehen, auf eine schon von Natur

[1]) S. 73. Schl. nennt es auch „das Innerste des Herzens", vergl. auch Predigten I, S. 46.
[2]) Vergl. S. 8 mit S. 18, ferner S. 160.
[3]) S. 8. Vergl. diese Umschreibung der Individualität zunächst auch Predigten VII, S. 113, wo die Verschiedenheiten der Meinungen zurückgeführt werden „auf die mancherlei Verbindungen zwischen den Grundsätzen der Vernunft und des Verstandes, den Gefühlen des Herzens und den Bildern der Einbildungskraft", dann in den Predigten von 1801, wo den äußeren Umständen „die inneren Verhältnisse, die eigentümliche Beschaffenheit des Gemüts" entgegengestellt werden. Ebenso erscheint die Individualität in den Reden „als Mischung" (S. 93), und genau wie hier in den Predigten sagt Schl. noch in der Kritik der Sittenlehre S. 260: „Die Verschiedenheiten der Handlungsweise beruhen auf einer jeweils besonderen Art, wie die Gedanken sich aneinanderreihen, die Gefühle sich untereinander und gegen jene verhalten, worin fast jeder seine eigene Weise hat."

in Jedem besondere Beschaffenheit, auf einen Grund der Seele, in dem das Wesen des Menschen selber beschlossen liegt.

Wie baut sich nun auf diesem anthropologischen Fundament Schleiermachers Religionsauffassung in den Predigten auf und welche Eigenart und Bedeutung hat in ihr das anthropologisch so in seinem „Ort" sichergestellte Moment des Gefühls?

Zunächst: Es ist das grundlegende Kennzeichen dieser Religionsauffassung der ersten Predigten im Gegensatz zu der späteren Position der „Reden", daß in ihnen die „Religion" so gut wie ausschließlich im Horizont des Sittlichen gesehen ist, genauer, daß „die Religion" ganz eingeordnet erscheint in den großen sittlichen Prozeß einer „Veredelung aller vernünftigen Geschöpfe" [1]), der „wahren geistigen Verbesserung des Menschen" [2]), sie ist des Menschen „eigentliche Bestimmung" [3]), sie ist als „Tugend" „das Ziel jedes Einzellebens" [4]) und als ein „Zustand allgemeiner Tugend und Glückseligkeit" [5]) das Ideal des menschlichen Gesamtlebens überhaupt.

Allerdings bedarf diese Feststellung, daß die „Religion" ganz im Rahmen dieses geistig-sittlichen Prozesses gesehen sei, einer gewissen Einschränkung. Denn wie die deutsche Aufklärung jener Tage überhaupt [6]), hat auch Schleiermacher diesen Prozeß als in einem allgemeinen Sinne religiös verankert betrachtet.

Das sittliche Ziel „die Veredelung aller vernünftigen Geschöpfe" ist — wie schon der Ausdruck Geschöpfe zeigt — nicht nur eine vom Menschen selbst erkannte und aufgegebene Bestimmung, sondern ist auch das eigentliche Ziel Gottes, ist das, was dem „Vater im Himmel" am meisten „am Herzen liegt" [7]). Deshalb kann auch jenes Idealbild eines vollkommen

[1]) S. 74.
[2]) S. 125, S. 304 305.
[3]) S. 73, S. 5.
[4]) Ein Ziel, dem die Seele auf Erden nur annäherungsweise entgegenreifen kann, während ihre „Vollkommenheit" in der Ewigkeit liegt. S. 75. Hier setzt für Schl. die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens ein, den wir hier aber unberücksichtigt lassen dürfen (vergl. zu ihm Pred. VII in der ersten Sammlung S. 77 ff. und Pred. II in der zweiten Sammlung S. 218 ff., beides Osterpredigten.
[5]) S. 305.
[6]) Im Gegensatz zu ihrer späteren rein ethisch-profanen Ausprägung etwa bei Spenzer und den Eudämonisten des 19. Jahrhunderts.
[7]) S. 74, vergl. die Rolle, die in diesem Zusammenhang die Gottesebenbildlichkeit spielt.

sittlichen Zustandes „Reich Gottes" [1]) genannt werden und deshalb ist jene „Tugend" zugleich etwas religiöses: „Gottseligkeit" [2]) in einer später noch näher zu umschreibenden Bedeutung.

Aber das, was für Schleiermacher im prägnanten und eigentlichen Sinn „die Religion" [3]) ist, das ist wohl unterschieden von jener „Besserung" der Menschen, das ist nicht selber Ziel, sondern ist ein Mittel zu dem höchsten sittlichen Zweck. Die Religion besteht in „besonderen Veranstaltungen Gottes zu unserer Erlösung und Besserung" [4]), sie weist dem Menschen einen „Weg zum Guten" [5]). Gerade das, worum Schleiermacher später so eindringlich sich bemüht hat, nämlich die grundsätzliche Eigenbedeutung der Religion innerhalb des menschlichen Lebens, ist ihm hier noch verschlossen. Selbst da, wo in den Predigten noch am stärksten so etwas wie ein selbständiges, in sich bedeutsames Leben der Religion auftritt, im Gebet, selbst da wird doch alles wieder „Mittel" [6]) zum sittlichen Zweck. „Wahre Sinnesänderung und Besserung", das ist die „hauptsächliche Wirkung" der Religion [7]), darauf zielt alles in ihr ab, das ist ihr eigentlicher Sinn.

Die Frage nach dem Wesen und nach der Bedeutung der Religion bedarf demnach zu ihrer Klärung zunächst einer Antwort auf die andere Frage: Worin besteht jene Veredelung unseres Geistes, die Sinnesänderung und Besserung, der die Religion dienen soll?

Schon die Untersuchung der Schleiermacherschen Anthropologie hatte uns auf den Punkt geführt, wo die Frage nach dem formalen Wesen des Menschen umschlug in die andere, wie dieses Wesen des Menschen beschaffen sei, von woher es seine Bestimmung erhalten solle. Wir hatten auch bereits gesehen, daß das Wesen des Menschen für Schleiermacher durch ein jeweils verschiedenes Temperament von Natur schon immer seine erste Prägung gefunden hat. Diese natürliche Beschaffenheit der Seele bildet nun den Ausgangspunkt jenes sittlichen Prozesses der geistigen Veredelung. Denn sie ist

[1]) S. 302 ff.
[2]) S. 249, 231; S. 304 „ein gottseliges, rechtschaffenes Wesen."
[3]) Zu dem charakteristischen Ausdruck „die Religion" vergl. S. 21, 76, 77, 78, 100, 104, 105, 106.
[4]) S. 99.
[5]) S. 55.
[6]) S. 41.
[7]) S. 45.

zunächst bestimmt, durch die Macht, die es zu veredeln gilt, durch die „Sinnlichkeit“ [1]).

Ungebändigte, eitle Leidenschaften [2]), gefährliche Neigungen und heftige Begierden [3]), ungeordnete Bedürfnisse und niedrige Gelüste [4]), mit einem Wort „die sinnlichen Triebe mit ihrem ganzen Gefolge“ [5]) beherrschen „in verwirrtem, gesetzlosem Wechsel“ [6]) und mit starken Reizen [7]) zunächst das innere Leben des Menschen.

Dabei ist es charakteristisch für die Eigenart dieser Sinnlichkeit, daß sie vor allem das menschliche „Herz“ „verderbt“ hat [8]). D. h. zunächst, daß sie keine Erscheinung der Oberfläche ist, sondern tief bestimmend eingreift in das Wesen des Menschen selber. Aber es besagt noch mehr. „Herz“ bedeutet für Schleiermacher vorwiegend das Wesen des Menschen, sofern es sich in Empfindungen äußert im Gegensatz zum Denken [9]). Hat deshalb die Sinnlichkeit vor allem im Herzen ihren Sitz, so heißt das, daß sie in erster Linie das Gefühls- und Affektleben des Menschen bestimmt. Zwar „verführt“ [10]) das „Herz und seine Leidenschaften“ [11]) auch den Verstand und trübt sein Urteil, zwar wird durch sie auch die Gedankenwelt des Menschen berührt und in den Bereich des Niederen gezogen, aber doch immer nur so, daß der eigentliche Ansturm der Sinnlichkeit vom Herzen, von der Welt der Empfindungen ausgeht.

Und damit tritt uns die erste Bedeutung dessen, was Schleiermacher unter Gefühl versteht, entgegen. Gefühl und Empfindung ist für ihn zunächst etwas Sinnliches, etwas von der Sinnlichkeit beherrschtes, ja geradezu vorwiegend der Bereich, in dem sie ihr Wesen treibt. Schleiermacher nennt diese erste Art von Gefühl die niedrigen Gefühle [12]). Sie liegen für ihn mit den Begierden, Neigungen und Gelüsten auf einer Ebene [13]), sie sind Affekte und haben den Charakter starker Gemütsbewegungen [14]), sie sind unge-

[1]) S. 99, 184 u. o.
[2]) S. 6, 36, 74, 84, 275.
[3]) S. 74, 184, 185, 210, 275, 281.
[4]) S. 185, 259, 333.
[5]) S. 231.
[6]) S. 158/9.
[7]) S. 234.
[8]) S. 99, 100.
[9]) S. 7, 21, 168, 185 vergl. den häufigen Ausdruck „Gefühle des Herzens.“ S. 27, 56, 113.
[10]) S. 16, 129, 174.
[11]) S. 100.
[12]) S. 260.
[13]) S. 6, 158, 184, 185, 259, 260, 357.
[14]) S. 154.

zügelt und in ihrem Kommen und Gehen unstet. Das aber, was sie eigentlich als niedere Gefühle kennzeichnet, ist dies, daß sie sich ganz „auf irdische Verhältnisse beziehen“ [1]) und ganz oder doch vorwiegend durch unseren „irdischen Zustand verursacht“ sind [2]), daß sie deshalb auch nur Irdisches wollen, nur ein „niedriges Interesse“ [3]) haben, ein sinnliches Ziel, nämlich Lust und Glückseligkeit [4]).

Schleiermacher verhehlt sich nicht, daß dieser ganze durch die Sinnlichkeit bestimmte Bereich des menschlichen Seelenlebens, daß diese Neigungen, Bedürfnisse und Empfindungen „natürlich“ [5]) sind, Erscheinungen, „die wir an sich nicht mißbilligen können“ [6]), solange sie „über ihren notwendigen Gebrauch nicht hinausgreifen“ [7]).

Das aber ist nun gerade der Wille der Sinnlichkeit, sie „maßt sich eine verkehrte Oberherrschaft an“ [8]). und darum ist sie der eigentliche „Feind“ [9]) in uns. Darum ist sie das, was sich in unserer Seele ständig „der Vollbringung des Guten entgegengesetzt“ [10]). Darum ist sie der immer neue Ausgangspunkt aller Schwachheit, Unvollkommenheit und aller Sünde [11]).

Und eben diese Übermacht der Sinnlichkeit, ihre verkehrte Oberherrschaft gilt es zu brechen. Wodurch? Durch die Vernunft.

Sie ist das Geistige, ja darüber hinaus „das Göttliche in uns“ [12]), sie ist „die eigentliche Würde der Menschheit“ [13]), das Prinzip alles Guten, und so ist sie „eigentlich dazu gemacht, und bestimmt, den Menschen zu regieren“ [14]). „Es ist wohl nichts richtiger, als dieses, daß es nur dann gut um den

[1]) S. 167, 131.
[2]) S. 168.
[3]) S. 114.
[4]) S. 72; vorwiegend unter diesem Gesichtspunkt sieht Schl. das Gefühl in seinen theoretischen Schriften, als Lust- und Unlustgefühl.
[5]) S. 184/85.
[6]) S. 184.
[7]) S. 260.
[8]) S. 260.
[9]) S. 231.
[10]) S. 99.
[11]) Daß Schl. — nicht nur hier, sondern auch später — die Sünde so ausschließlich von der Sinnlichkeit her sah, das hat ihm zeitlebens ein volles Verständnis des biblischen und reformatorischen Sündenbegriffs verschlossen.
[12]) S. 231.
[13]) S. 227.
[14]) S. 259.

Menschen steht, wenn seine Vernunft über die anderen Kräfte der Seele herrscht“ [1]).

Diese Herrschaft der Vernunft bedeutet auf der einen Seite und zunächst die Mäßigung und Bändigung der Sinnlichkeit[2]), und ihrer Triebe. Nicht ausgerottet sollen sie werden „aber im Zaum gehalten“ [3]), so daß der Mensch „Herr über sich selbst“ ist [4]). Darüber hinaus aber gibt die Vernunft durch Erkenntnisse, Grundsätze und Gebote dem menschlichen Leben das, was der Sinnlichkeit fehlt, Stetigkeit und Ordnung, Einheit und Klarheit, denn wo die Vernunft herrscht, da ist „alles, was in uns geschieht, auf einen Zweck, auf einen Punkt“ bezogen [5]), auf das Vollbringen des Guten.

So ist die Herrschaft der Vernunft das Ziel der Veredelung und wahren inneren Verbesserung des Menschen, sie ist die Tugend als die Fähigkeit „alle unsere Neigungen festen vernünftigen Grundsätzen zu unterwerfen“ [6]). In ihr erfüllt sich des Menschen „wahre, höhere überirdische Bestimmung“ [7])

Damit ist der ethische Grundriß[8]) gezeichnet, sind die beiden Pole aufgewiesen, zwischen denen sich der sittliche Prozeß vollzieht und damit ist zugleich der Rahmen gespannt. in dem nun die Religion für Schleiermacher ihre entscheidende Bedeutung erhält.

Mittel zur Sinnesänderung und Besserung ist die Religion, so sahen wir. Was das besagt, kann nun deutlicher werden. Es besagt, daß die Religion in den Herrschaftskampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft zu Gunsten der Vernunft eingreift.

[1]) S. 116.
[2]) S. 184, 210.
[3]) S. 260, 160.
[4]) S. 273.
[5]) S. 160.
[6]) S. 366.
[7]) S. 39.
[8]) Dieser ethische Grundriß in den ersten Predigten ist prinzipiell schon der gleiche, wie in den späteren philosophischen Ethik, hier liegen die Wurzeln dieser Ethik, hier ist ihre Grundkonzeption bereits deutlich vorgezeichnet. Man braucht für sie nicht erst nach identitäts-philosophischen Einflüssen zu suchen, die zweifellos später diese rationalistische Grundkonzeption einerseits vertieft, andererseits aber auch schematisiert haben. — Und wie hier in den Predigten, so erscheint auch in der späteren Ethik die Religion eingeordnet in den sittlichen Gesamtprozeß der Vergeistigung aller vernünftigen Geschöpfe, d. h. der Erhebung des Natürlich-Sinnlichen in die Potenz der Vernunft und Sittlichkeit. Von dieser Gleichheit der Grundposition der ersten Predigten und späteren Ethik aus wird man die radikale Isolierung der Religion in den „Reden“ kritisch beurteilen müssen.

daß sie ihr, die allein die Übermacht des Sinnlichen nicht zu bezwingen vermag, zu Hilfe kommt, daß sie dem Menschen, der sich ihr öffnet, „Hilfsmittel“, „Vorzüge“ und „Vorteile“ gibt [1]), die den Sieg über die Sinnlichkeit und über das aus ihr entspringende Böse erleichtern, ja letzten Endes überhaupt erst möglich machen.

Diese Anschauung von der Bedeutung der Religion für das menschliche Leben ist gewiß Rationalismus. Aber sie ist doch ein Rationalismus, der sich seiner Grenze bewußt ist, der fromm ist darin, daß er weiß, daß die Macht der Vernunft nicht dazu ausreicht, sich selber durchzusetzen, und der sich nicht scheut, die Religion als unentbehrliche Stütze anzuerkennen und in Anspruch zu nehmen.

Was ist nun aber die so in ihrer Bedeutung gekennzeichnete Religion? Was hat sie in dem sittlichen Kampf zu Gunsten der Vernunft in die Wagschale zu werfen [2])?

Schleiermachers Antwort lautet — wieder ganz im Sinne des Rationalismus — : vor allem „Lehren“ [3]), heilsame, tröstliche, heilige Wahrheiten [4]), praktische Grundsätze, Gebote und Vorschriften [5]).

Die Frage drängt sich auf, wie diese Wahrheiten und Grundsätze der Religion von denen der Vernunft sich unterscheiden? Nicht so, daß sie etwas enthielten, was zur Vernunft grundsätzlich im Gegensatz stünde. Wohl aber so. daß sie die Vernunfterkenntnis in entscheidenden Punkten ergänzen und sicher stellen, wo sie selber nicht zu eindeutigen Schlüssen kommen kann [6]). Die Wahrheiten und Grundsätze der Religion sind eine „Erleuchtung unseres Verstandes“ [7]). Darüber hinaus aber tragen sie die Möglichkeit in sich, „allgemeiner unter den Menschen werden zu können“, als das bei den Erkenntnissen der Vernunft der Fall ist, die immer nur wenigen wirklich gegeben sind.

Diese Lehren, Wahrheiten und Grundsätze der Religion sind, wenn man so sagen soll, das objektive in ihr, ihre Substanz, das was sie in den sittlichen Kampf mitzubringen hat. — Wie aber setzen sich diese Wahrheiten und Grundsätze der Religion um zu wirksamen Faktoren des inneren Lebens, in denen dieser Kampf sich abspielt? Wie werden sie Hilfsmittel der Besserung und Sinnesänderung?

[1]) S. 230 ff., 27, 72, 100, 113, 237, 278, 280.
[2]) S. 10, 106 u. o.
[3]) S. 10, 106 u. o.
[4]) S. 46, 99, 104/5, 164, 235.
[5]) S. 10, 14, 21, 46, 51, 92, 99, 100, 270 usw.
[6]) Vergl. besonders deutlich S. 77 ff.
[7]) S. 199.

Zunächst dadurch, daß das Denken sie erfaßt. Religion — vielleicht müßte man genauer sagen Frömmigkeit[1]) — ist für Schleiermacher in den ersten Predigten grundlegend Erkenntnis der heiligen Wahrheiten[2]).

Ganz stark tritt dabei die moralische Abzweckung dieser Erkenntnis heraus. Nicht aus einem metaphysischen Interesse, sondern lediglich um der sittlichen Besserung willen, gilt es die heiligen Wahrheiten, denkend und nachdenkend, zu erfassen. „Alles, was wir erkennen und empfinden, muß zu unserer Besserung genutzt werden“[3]). Denn „die menschliche Seele ist zum Handeln bestimmt, sie soll nur nachdenken, um die rechte Art zu finden, wie sie ihre Handlungen einzurichten hat“[4]).

Ist so sie Erkenntnis der heiligen Wahrheiten der Religion eindeutig auf die sittliche Besserung bezogen[5]), so ist auf der anderen Seite eben diese sittliche Besserung auch nicht möglich ohne richtige Erkenntnis der religiösen Wahrheiten: „jede Verbesserung des Menschen muß von der Erleuchtung ausgehen“[6]) und „nur richtige Einsichten können uns auch eine wahre und dauerhafte Weise gut machen, weil wir uns nur nach diesen in allen Fällen ohne Widerspruch mit uns selbst richten können“[7]).

Was ist der Inhalt der so bedeutsamen religiösen Erkenntnis? Ganz allgemein ausgedrückt enthalten die heiligen Wahrheiten einerseits Aufschlüsse über des Menschen Verhältnisse gegen Gott und über die Ordnung der Welt[8]), sie geben ihm „richtige Begriffe vom höchsten Wesen“[9]), auf der anderen Seite klären sie ihn auf über seine ganze Bestimmung[10]) und sagen ihm was seine Pflicht sei gegen sich selbst und seinen Nächsten[11]).

[1]) Schl. unterscheidet terminologisch nicht genau zwischen Religion und Frömmigkeit. Er nennt zwar häufig die Religion nach ihrer subjektiven Seite hin „Frömmigkeit“ (S. 17, 36), „Gottseligkeit“ (S. 249, 231, 233) und auch „Religiosität (S. 46, 44), aber ebenso verwendet er für die subjektive Seite auch den Ausdruck „Religion“ (S. 21, 20, 42, 46).
[2]) S. 5, 51, 55, 10, 212, 104/5 u. oft.
[3]) S. 53.
[4]) S. 266.
[5]) Religion ist für Schl. also nicht moralisch bestimmte Gotteserkenntnis, sondern durch Gotteserkenntnis bestimmte Moral.
[6]) S. 115.
[7]) S. 110, überhaupt S. 104 ff.
[8]) S. 10.
[9]) S. 29.
[10]) S. 5.
[11]) S. 5, 154, 46.

Wichtiger aber als diese Frage nach dem Inhalt der religiösen Erkenntnis ist für unsere Untersuchung die Frage nach der Art, wie sie sich vollzieht.

Zunächst, daran kann kein Zweifel sein, ist die religiöse Erkenntnis für Schleiermacher Verstandeserkenntnis. Der Verstand ist es, der uns von den Lehren der Religion überzeugt[1]) und seiner „Verbesserung“ dient sie[2]). In denselben Sinne kann man die Erkenntnis der religiösen Wahrheiten auch eine Vernunfterkenntnis nennen[3]).

Aber schon hier macht Schleiermacher bedeutsame Einschränkungen. Er meint nicht die „erkünstelte, nur wenigen Menschen erreichbare Vernunft, welche wir bei den Überlegungen der Religion und der Ewigkeit gebrauchen“[4]), d. h. er meint nicht die spekulative Vernunft, sondern den „geraden, unverfälschten Sinn“ für die Wahrheit, der „tief in die Seele eines jeden Menschen gelegt“ ist[5]). „Darum laßt uns doch fest dabei bleiben, was der gesunde Menschenverstand uns lehrt“[6]). Darin scheint zunächst nicht mehr zu liegen, als eine Popularisierung der Vernunfterkenntnis, eine erbauliche Rücksichtnahme auf den intellektuellen Zustand des durchschnittlichen Menschen. — Und doch kündet sich hier verhüllt noch und zögernd eine später stark heraustretende Eigentümlichkeit von Schleiermachers Religionsauffassung an, ihr aller Spekulation feindlicher Charakter. Schon hier sucht er nach Weisen der religiösen Erkenntnis, die Jedem unmittelbar zugänglich sind.

Zweifellos in dieser Linie liegt ein zwar noch so gut wie ganz zurücktretendes, aber doch gelegentlich bedeutsam aufleuchtendes Moment in Schleiermachers Auffassung von der religiösen Erkenntnis. Es gibt für ihn religiöse Erkenntnis als Gefühl. Er sagt: „wenngleich unsere Religion es lehrt, wenngleich unser Gefühl es bestätigt, wenngleich unser Verstand uns hinlänglich davon überzeugt, daß alles, was in der Welt geschieht, das Werk des mächtigsten und weisesten Wesen ist: so sind wir doch gar zu geneigt, diese große Wahrheit bei den alltäglichen Ereignissen zu vergessen“[7]).

Es gibt also für Schleiermacher schon in dieser Zeit eine Erkenntnis religiöser Wahrheit, die sich nicht im Verstand und

[1]) S. 348, 199, 370.
[2]) S. 305.
[3]) S. 354, 108.
[4]) S. 108.
[5]) S. 108/9.
[6]) S. 224, 254, 370/371.
[7]) S. 348 und entsprechend S. 354, und S. 212.

Denken vollzieht, sondern die unmittelbar im Gefühl gegeben ist. Mit Emotion, Ergriffenheit und Affekt hat dieses „Gefühl" nichts zu tun, es ist vielmehr ein ursprüngliches, vor aller Reflexion und begrifflichen Klarheit dem Menschen einwohnendes Wissen um das, was ihn angeht, ja auch um das, was weit über ihn selber hinausgeht. Es ist ein Wissen, das „bestätigen" kann, dass sich auszusprechen vermag, als ein Ja oder Nein zu etwas, es ist — so wird man im Sinne Schleiermachers sagen dürfen — eine erste unmittelbare Äußerung der Vernunft.

Was Schleiermacher hier meint, begegnet bei ihm außerhalb des religiösen Bereiches häufig und fast selbstverständlich zum Beispiel als Gefühl des Wahren oder Schönen, vor allem aber als sittliches Gefühl, im Sinne des Gewissens [1]). Der Mensch hat ein „innerstes Gefühl" [2]) für das, was Recht und gut ist, und dieses innerste Gefühl ist ein unmittelbares Wissen, auf das er sich auch „gegen alle Demonstrationen" des Verstandes „berufen" kann [3]), ein Urteilen vor allen Begriffen, das uns in strittigen sittlichen Fragen „sogleich sagen" kann, wo das Recht liegt [4]). — Schleiermacher sieht im allgemeinen deutlich auch die Unsicherheit und Trüglichkeit dieses in sich nicht deutlichen Gefühlswissens [5]), aber es ist ihm doch von der Vernunft „unzertrennlich" [6]).

Mit diesem sittlichen Gefühl muß man die religiöse Gefühlserkenntnis in einer Linie sehen. Es handelt sich bei beiden um eine eigenartige, aber schon im deutschen Sprachgebrauch tief verwurzelte Bedeutung des Wortes Gefühl, eigenartig besonders deshalb, weil in ihr das eigentlich emotionale Moment so gut wie ganz abgeklungen ist, weil Gefühl hier etwas rein Intellektuales ist, rein ein Wissen [1]). Nur in einem Moment zeigt sich die Verwandtschaft dieses Gefühls mit der „Gemütsbewegung", beide bezeichnen etwas, was den Menschen unmittelbar angeht, dem er nicht gleichgültig gegenüberstehen, dem er sich nicht entziehen kann, sondern das ihm nahegeht, das ihn trifft. Dieses bedeutsame Moment eignet ganz offenbar auch der religiösen und sittlichen Gefühlserkenntnis. Was mein Gefühl mir sagt, das geht mich stärker, zwingender an, als was eine gedankliche Erkenntnis sagt, das Gefühl gehört enger zu mir als der Gedanke.

Sieht man aber von diesem eigentümlich existenziellen Charakter der Gefühlserkenntnis ab, so wird man sagen müssen, daß sie einen Begriff von Gefühl voraussetzt, der sich denkbar weit von seinem geläufigen Verständnis als Gemütsbewegung entfernt. Gefühl in diesem Sinn, als unmittelbares Wissen, stellt eine Kategorie suigeneris dar, eine ausgezeichnete, extreme Möglichkeit des Gefühlsbegriffs. Wir werden dies hier in den Predigten noch unbedeutend auftretende Moment im Blick behalten müssen und werden drauf zu achten haben, ob und wieweit es in Zukunft für Schleiermachers Gefühlsbegriff bedeutsam wird [2]).

Wir haben die eigentümliche Struktur dieser unmittelbaren religiösen Gefühlserkenntnis so scharf herausgestellt, um sie von vornherein abgrenzen zu können gegen eine weitere Bestimmung der religiösen Vernunfterkenntnis. Immer wieder betont Schleiermacher, daß Erkenntnis der religiösen Wahrheit keine bloße Einsicht des Kopfes bleiben dürfe, daß vielmehr das, was dem Verstande „deutlich" geworden ist, ins „Herz" übergehen muß und im Herzen „lebendig" werden muß. Das Erkennen der Wahrheit soll nicht nur das Denken beschäftigen,

[1]) Vergl. S. 6 „Gefühl von dem, was Recht ist", und S. 48 „die leise Stimme des inneren Gefühls", ebenso S. 102 „Gefühl für das Rechte und Unrechte".
[2]) S. 371.
[3]) S. 22.
[4]) S. 362: dies „Reden" des Gefühls (vergl. dazu auch S. 337) und sein „Urteilen" (vergl. dazu S. 50, 260) sind Momente, die den Erkenntnischarakter dieses „Gefühls" ganz deutlich machen.
[5]) Leichter als der Verstand wird das Gefühlswissen durch die „Empfindungen" (d. h. Affekte) und Begierden verfälscht. Vergl. S. 6, 7, 98, 101.
[6]) S. 81. — In seinen ethischen Schriften äußert sich Schl. über dieses sittliche Gefühl häufig, so in der Schrift über das höchste Gut, Denkmale S. 19 ff. und in der Schrift über die Freiheit, Denkmale S. 25 ff. (besonders interessant ist in ihr die Analyse des Freiheitsgefühls, ebenda S. 35 ff., in der besonders die Grenzen des sittlichen Gefühls deutlich und tief gesehen sind). Am sachlich bedeutsamsten äußert sich Schl. über das sittliche Gefühl in der Kritik der Sittenlehre, S. 153 ff., 233, 255.

[1]) Philosophisch hat dieses mit Gefühl bezeichnete Erkenntnisphänomen wohl Leibniz zum ersten Mal ausdrücklich in den Blick genommen. Er nennt es im Zusammenhang seiner Terminologie die „petite perception" oder die „dunkle Vorstellung". (Vergl. besonders seine Schrift „Nouveaux Essays sur l'Entedement Humaine", Übersetzung von E. Cassirer, 1915.)
[2]) Mit diesem Begriff von Gefühl nicht zu verwechseln ist eine gelegentliche Wendung bei Schl., die im Zusammenhang mit den Gefühlen für Recht und Menschlichkeit auch von den „Gefühlen der Religion" spricht (S. 260). Dieses „Gefühl für....." (vergl. S. 91, 42) stellt wieder eine eigenartige Kombination der im Begriff des Gefühls liegenden Möglichkeiten dar. Es besagt einmal soviel wie Sinn und Verständnis für Religion, zugleich aber klingt deutlich das emotionale Moment mit als Liebe zu und Sympathie mit der Religion (S. 153).

sondern auch „das Herz rühren“ und „tüchtig“ in ihm wirken [1]), und in demselben Sinne kann Schleiermacher dann davon reden, die erkannte Wahrheit müsse gefühlt werden, die Erkenntnis eine „lebendige Erkenntnis“ d. h. zugleich „reges Gefühl“ sein [2]), und ebenso kann Jesus als derjenige bezeichnet werden, „der uns alle unsere Verhältnisse gegen Gott sollte einsehen und fühlen lehrt“ [3]).

Es ist offensichtlich, daß es sich hier nicht darum handelt, die „deutliche“ Verstandeserkenntnis durch jene unmittelbare, gedanklich ja gerade nicht klare Gefühlserkenntnis zu ergänzen, vielmehr geht die Tendenz dieser Äußerungen gerade dahin, die nur deutliche und nur gedanklich einsichtige Erkenntnis der religiösen Wahrheiten umzusetzen in eine Ergriffenheit auch des Herzens, in Gefühl als inneres in-Mitleidenschaft-gezogen-werden der menschlichen Empfindungswelt. Die eigentümliche Lebendigkeit, die hier von der religiösen Erkenntnis gefordert wird, besteht gerade darin, daß sie aufhört bloße Erkenntnis, bloße Einsicht zu sein, daß sie vielmehr sich auch in dem Bereich des inneren Lebens ausbreitet, der dem Denken zunächst fremd ist und doch auch zum Wesen des Menschen gehört, in dem Bereich der Empfindungen oder des bewegten Gemütes.

Damit sind wir in der Analyse der religiösen Erkenntnis in Schleiermachers Predigten selber auf den Punkt gestoßen, wo sie hinüberdrängt in das Gebiet der religiösen Empfindung. Bevor wir aber diesem Moment weiter nachgehen, gilt es zunächst noch eine andere Weise der religiösen Erkenntnis in den Blick zu fassen, die neben der Vernunft- und Verstandeserkenntnis in Schleiermachers Religionsauffassung eine wesentliche Rolle spielt und die Eigenart der religiösen Erkenntnis noch klarer sichtbar werden läßt, die Glaubenserkenntnis.

Es gilt „die tröstlichen Wahrheiten der Religion mit Überzeugung zu glauben“ [4]). Glaube ist für Schleiermacher eine Art bejahender Stellungnahme zu einer religiösen Wahrheit, die auch da möglich, ja unter Umständen notwendig ist, wo eine volle Einsicht der Vernunft noch nicht erreicht ist bezw. grundsätzlich nicht erreicht werden kann [5]).

Gehen wir der Eigenart dieser Glaubenserkenntnis näher nach, so zeigt sich, daß auch sie für Schleiermacher auf dem Grunde eines ersten, unmittelbaren Gefühls ruht, das weder an voller gedanklicher Klarheit der Vernunft, noch an voller

[1]) S. 129, 154.
[2]) S. 154, 214.
[3]) S. 212.
[4]) S. 99.
[5]) So z. B. der Glaube an das Jenseits, S. 86 (vergl. auch S. 354).

Überzeugungskraft dem Glauben gleichkommt, und daß doch beiden vorangeht, und beide letztlich erst möglich macht; z. B. „wir hören alle von Jugend auf, daß Liebe des Nächsten das höchste Gebot der Religion ist; wir lernen dies nicht sobald glauben, als wir es auch von selbst fühlen, und kaum erwacht unsere Vernunft, so ist es schon ihr erstes Geschäft, diesen Glauben und dieses Gefühl durch ihre Aussprüche zu bestätigen“ [1]).

Ebenso soll auch dieses „mit Überzeugung glauben“ mehr sein als „eine bloße Erkenntnis, wenn sie auch die stärkendsten und heilsamsten Wahrheiten beträfe. Das Wissen und Tun sind leider bei den Menschen so weit auseinander, daß uns mit dem Wissen allein immer noch nicht geholfen wäre. Es müssen Gedanken sein, die mit lebendiger Kraft vor der Seele darstehen, die ihr das, was nicht sichtbar ist, so gegenwärtig machen, daß sie nun darauf vorzüglich bei ihren Handlungen Rücksicht nimmt. So muß also der Glaube beschaffen sein, der uns helfen soll, die Welt zu überwinden, es ist ein lebendiger Glaube“ [2]).

Auch hier geht die Tendenz, wie bei der Verstandes- und Vernunftserkenntnis darauf aus, das Erkennen über das bloße Wissen hinaus in die unmittelbare Lebendigkeit des menschlichen inneren Lebens umzusetzen, die Erkenntnis existenziell zu verankern und wirksam zu machen. Hier aber geschieht das nicht, wie bei der Verstandeserkenntnis, durch den Übergang des Wissens in den Bereich des Herzens oder der Empfindungen, sondern diese Verlebendigung vollzieht sich im Bereich des Denkens selber [3]).

Erkenntnis soll umgesetzt werden in lebendige Gedanken. Wir stoßen hier auf eine Bedeutung von „Denken“, die kaum noch intellektuell, zum mindesten aber nicht mehr reflexiv genannt werden kann, die vielmehr eine Art unmittelbarer „Gegenwärtigkeit“ von etwas im Bewußtsein ist, eine Art des Denkens, die die Sprache und auch Schleiermacher selber als ein „Denken an“ etwas [4]) bezeichnet.

Was Schleiermacher hier meint, wird am deutlichsten in der praktischen Anwendung dieses lebendigen Denkens im Gebet. — Gebet heißt für Schleiermacher alle „seine Gedanken . . . mit dem Gedanken an Gott verbinden“ [5]). Und

[1]) S. 354.
[2]) S. 235/6.
[3]) Selbstverständlich gilt diese Möglichkeit, Wissen in die Lebendigkeit umzusetzen, nicht nur für die Glaubenserkenntnis, sondern auch für die Verstandes- und Vernunfserkenntnis.
[4]) S. 39.
[5]) S. 39, S. 279/80.

dieser Gedanke an Gott wird umschrieben als die „lebhafte Vorstellung Gottes". Sein eigentlicher Gegensatz ist nicht etwa mangelnde Gotteserkenntnis, sind nicht falsche „Begriffe vom höchsten Wesen", sondern ist das „gedankenlose" Herbeten bestimmter Worte zu bestimmten Zeiten [1]). Demgegeüber ist echtes Gebet „Betrachtung Gottes und göttlicher Gegenstände" mit dem „Herzen" [2]), hat den ganz lebendigen Charakter eines Gespräches mit Gott [3]), ist ein Entwickeln unseres Innersten „vor seinen Augen" [4]).

Also: Gewiß ist Religion Denken, gewiß ist sie auch und zuerst ein klares Einsehen und Erkennen göttlicher Wahrheit, aber darüber drängt sie dies wissende Denken dahin, wo es übergeht in lebendige Vergegenwärtigung, in die Unmittelbarkeit des menschlichen Bewußtseins.

Von hieraus wird nun eine letzte Bestimmung verständlich, die Schleiermacher sowohl der wahren Vernunftserkenntnis, wie der Glaubenserkenntnis gibt. Sie sollen beide „verwebt" werden mit unserer ganzen „Denkungsart" [5]). Denkungsart aber ist fühlbar mehr, als die Art und Weise wie jemand Erkenntnisse begrifflich vollzieht, sie ist vielmehr die Art, wie er gesonnen ist, wie er innerlich eingestellt ist. Denkungsart umschreibt das Wesen des Menschen, die Grundbeschaffenheit seiner Seele, das was in ähnlicher Wendung des Ausdrucks Gesinnung heißt [6]). Erst wo die religiöse Erkenntnis so tief im Grund menschlichen Seins, in seiner ganzen Art sich innerlich zu verhalten, verankert ist, erst da ist die „Macht der Wahrheit" vollkommen [7]), erst da ist die Herrschaft der Sinnlichkeit über das Denken des Menschen wirklich gebrochen.

Aber dieses Ideal einer solchen Vertiefung der Erkenntnis ins Wesen hinein, in die Denkungsart und Gesinnung des Menschen, und damit ihre unmittelbare Auswirkung auf das Handeln selber entspricht doch im allgemeinen der Wirklichkeit nicht, denn „die menschliche Seele ist so beschaffen, daß sie die Regeln ihres Verhaltens ausdenken und einsehen kann, das aber dennoch die deutlichste Vorstellung derselben gewöhnlich weit weniger auf die Handlungen wirkt, als die Empfindungen, die einen weit stärkeren Eindruck zu

[1]) S. 28.
[2]) S. 32.
[3]) Vergl. die Wendung „sich mit Gott unterhalten" S. 31/32.
[4]) S. 31.
[5]) S. 112, 12 u. o.
[6]) Vergl. über die enge Verwandtschaft, ja fast Gleichbedeutung von Denkungsart und Gesinnung S. 22/23 u. o.
[7]) S. 112.

machen pflegen" [1]). Es taugt wenig, die Menschen „immer an die Gebote der Religion zu erinnern", wir müssen uns vielmehr bemühen, ihr Herz zu den Empfindungen umzustimmen, welche die Kraftlosigkeit kalter Vorschriften in allen Stücken zu unterstützen fähig sind" [2]).

Also weder die Vernunft allein, noch auch die Erkenntnis religiöser Wahrheiten selbst in ihrer lebendigsten Form vermögen auf die Dauer das sittliche Handeln des Menschen zu sichern, solange nicht auch das Herz und seine Empfindungen, wie wir sahen der eigentliche Sitz der Sinnlichkeit, für die Vernunft gewonnen ist.

Und auch an diesem entscheidenden Punkt setzt wieder die Hilfe der Religion ein, gerade hier „sehen wir einen der größten Vorzüge, welche der Christ vor demjenigen genießt, der das Gute noch so aufrichtig liebt, aber ohne der Hilfsmittel, welche die Religion gibt, teilhaftig zu sein. Wenn dieser oft mehr erleuchtet, als erwärmt ist, wenn er nur mit seiner Vernunft gegen das Herz und seine Leidenschaften zu kämpfen hat, so weiß bei jenem die göttliche Religion auch den besseren Teil seines Herzens zu gewinnen und verschafft ihm eine Menge Gelegenheit, die schweren, aber erhabenen Empfindungen zu erneuern" [3]).

Gewiß schon mit der Verdeutlichung und Verallgemeinerung der Wahrheitserkenntnis leistet die Religion der Vernunft einen wesentlichen Dienst; aber erst hier, wo die „kalte" Vernunft allein machtlos ist gegeüber dem Herzen und seinen Leidenschaften erweist die Religion ihre ganze Bedeutung und Notwendigkeit für das sittliche Leben. Hier hat sie etwas zu geben, was der Vernunft so gut wie ganz versagt ist, nämlich fromme Empfindungen, die im Stande sind, sich dem sinnlichen Gefühls- und Affektsleben gegenüber wirklich durchzusetzen.

Wie aber kommt der Mensch zu solchen Empfindungen, woraus entstehen diese so bedeutsamen religiösen Empfindungen?

Schleiermachers Antwort ist: „Diese Empfindungen entspringen aus der Erkenntnis unserer Verhältnisse gegen Gott" [4]), d. h. aus der Erkenntnis der heiligen Wahrheiten der Religion [5]).

Wir sahen schon bei der Analyse dieser religiösen Erkenntnis selber, wie sie im Prozeß ihrer eigenen Verlebendi-

[1]) S. 91.
[2]) S. 92, 46.
[3]) S. 100, vergl. auch S. 51 und 46.
[4]) S. 51, vergl. auch S. 92 ff., S. 99, 107, 263.
[5]) S. 104/5.

gung notwendig über den ihr zunächst angewiesenen Bereich des Denkens hinausdrängt und ins Herz übergehen muß, um zur sittlichen Wirksamkeit zu gelangen. — Hier zeigt sich uns nun derselbe Prozeß von der Seite des Gefühls her. Kann die religiöse Erkenntnis nicht lebendig werden ohne sich in Empfindungen umzusetzen, so kann andererseits das religiöse Gefühl nicht wirklich werden, ohne die voraufgehende religiöse Erkenntnis. Ihr verdankt es sein Dasein und seine Entstehung.

Wie vollzieht sich dieser Prozeß der Entstehung der religiösen Empfindungen aus der religiösen Erkenntnis?

Zwei verschiedene Weisen sind hier bei Schleiermacher deutlich zu unterscheiden.

Einmal entstehen fromme Gefühle so, daß die großen und tröstlichen Wahrheiten der Religion selber, direkt und unmittelbar das „Herz rühren“ [1]), daß bestimmte religiöse Gedanken und Vorstellungen, wie etwa der Gedanke der Gnade und Versöhnlichkeit Gottes oder wie die Vorstellung seiner Strafgerechtigkeit durch die Stärke ihres Eindrucks fromme Empfindungen, sei es nun der Furcht oder der Liebe und Dankbarkeit, hervorrufen und erwecken [2]).

Aber Schleiermacher gibt sich damit nicht zufrieden, er sieht zu deutlich, daß fromme Empfindungen, die so von der jeweiligen Eindrücklichkeit bestimmter Erkenntnisse und Gedanken abhängen, nur zu leicht entweder Augenblicksempfindungen bleiben oder aber durch die Gewöhnung an die sie erregenden Gedanken abgestumpft werden. Er sucht deshalb zwischen die Erkenntnis der großen Wahrheiten der Religion einerseits und die fromme Empfindung andererseits einen Faktor einzusetzen, der den Eindruck der religiösen Wahrheiten ständig erneuert und damit auch die Lebendigkeit der frommen Empfindungen sichert. Dieser Faktor ist die Selbsterkenntnis [3]).

Sie bringt als die immer neue Einsicht in die eigene Unvollkommenheit und Hilfsbedürftigkeit dem Menschen die Größe und Notwendigkeit der göttlichen Liebe, Geduld und Fürsorge zum Bewußtsein und „befördert“ so ihrerseits wieder „die religiösen Empfindungen“ [4]).

Aber wir können diesen Prozeß einer indirekten Umsetzung von religiöser Wahrheitserkenntnis in religiöse Gefühle noch deutlicher in seinen Übergängen verfol-

[1]) S. 154.
[2]) S. 92/93, 214.
[3]) S. 51 ff., 99 f.
[4]) S. 53.

gen. Auf der einen Seite betont Schleiermacher unermüdlich, daß die so bedeutsame Selbsterkenntnis „genaue Selbsterkenntnis“ [1]) sein müsse. — Auf der anderen Seite aber muß sie, soll sie ständig wirksam sein, doch aus einem ausdrücklich vollzogenen reflexivem Akt übergehen in die Unmittelbarkeit eines „lebhaften Bewußtseins“ [2]) unserer Schwachheit und Hilfsbedürftigkeit. Schon das bedeutet eine starke Verlebendigung der Selbsterkenntnis, aber auch dieses „lebhafte Bewußtsein“ der Schwäche liegt doch noch wesentlich im Bereich rein intellektualer Gegenwärtigkeit. Der wirkliche Übergang von der intellektualen Sphäre des Wissens in die emotionale des Herzens vollzieht sich erst dadurch, daß aus dem „lebhaften Bewußtsein“ ein „Gefühl“ unserer Schwäche wird [3]).

Auf den ersten Blick scheinen beide gleichbedeutend zu sein und scheint auch Schleiermacher beide ganz parallel zu verwenden [4]), aber sieht man genauer zu, so haben sie bei aller grundsätzlichen Verwandtschaft doch verschiedene Nuancen. „Das lebhafte Bewußtsein“ hat die größere Deutlichkeit, aber dafür schließt „das Gefühl“ der Schwachheit das Moment stärker ein, daß der Mensch von seiner Schwachheit wirklich berührt ist, sei es traurig und schmerzlich oder sei es unangenehm und peinlich [5]).

Erst damit ist die Selbsterkenntnis so vertieft und verlebendigt, daß sie wirklich nicht nur ein Wissen ist, sondern auch unsere Empfindungen zum Schwingen bringt. Und erst die so „als Gefühl“ ins Herz übergegangene Selbsterkenntnis vermag jene eigentlich religiösen Empfindungen immer neu hervorzubringen, die für das sittliche Leben so entscheidend sind. Derjenige, „der sich zu schwach fühlt, um ohne höheren Beistand eine merkliche Stufe der Tugend zu ersteigen . . . , dessen kürzester Seufzer faßt alle die fruchtbarsten Empfindungen der Religion in sich . . . , dessen Seele steht allen wirklich frommen Empfindungen offen und genießt die Früchte derselben“ [6]).

[1]) S. 53.
[2]) S. 47, 48, 100 u. o.
[3]) S. 47, 50, 51 u. o.
[4]) S. 47, 51, 53, 75, 100.
[5]) Interessant ist, daß auch im sprachlichen Ausdruck Beiworte wie traurig, schmerzlich, peinlich usw. überwiegend dem „Gefühl“ der Schwäche zukommen (vergl. S. 43, 44, 47), während das „Bewußtsein“ der Schwäche nur das Beiwort „lebhaft“ erhält.
[6]) S. 52. — Zweifellos sind in dieser auffälligen Betonung der „genauen Selbsterkenntnis“ sowohl wie des Gefühls der Schwachheit pietistische Erinnerungen in Schleier-

Wir haben damit den Prozeß Entstehung der religiösen Gefühle aus den religiösen Erkenntnissen sowohl in seiner direkten wie in seiner indirekten Form deutlich gemacht, und haben besonders bei der genaueren Untersuchung der letzten Form einen bedeutsamen Einblick getan in die eigentümlich feinen Übergänge zwischen Erkenntnis und Gefühl. Wir haben dabei gesehen, daß das Gefühl eine grundsätzliche Möglichkeit zum Erkennen und Wissen hin hat, und daß der beiden gemeinsame Grundcharakter in dem liegt, was Schleiermacher „Bewußtsein" nennt. Dieser bedeutsame innere Zusammenhang von Erkenntnis, Bewußtsein und Gefühl ist die unausgesprochene Voraussetzung der Religionsauffassung Schleiermachers in seinen ersten Predigten, ohne ihn wäre eine Entstehung frommer Empfindungen aus der religiösen Erkenntnis nicht denkbar. Es ist an dieser Stelle kein Anlaß, diesem Zusammenhang näher nachzugehen, wir werden ihn aber im Blick behalten müssen, um die weitere Entwicklung von Schleiermachers Gefühlsbegriff und Religionsauffassung wirklich verstehen zu können.

Nachdem wir so die Frage geklärt haben, wie die religiösen Gefühle entstehen, gilt es nun weiter, nach der Eigenart dieser Gefühle selber zu fragen.

Grundlegend für ihre Eigenart ist zunächst die Tatsache, daß sie aus Erkenntnissen und Gedanken entstehen, d. h. nicht aus lebendiger Wechselwirkung mit einer Welt außer uns, sondern rein aus dem Innern unseres eigenen Lebens heraus [7]). Schon dadurch unterscheiden sie sich bedeutsam von allen sinnlichen Empfindungen, deren Art es gerade ist, daß sie durch den äußeren Zustand des Menschen und seine jeweiligen Lebensverhältnisse hervorgerufen werden.

Aber zu diesem formalen Moment kommt das inhaltliche hinzu: Die religiösen Empfindungen entstehen nicht aus irgendwelchen Gedanken und Erkenntnissen, sondern allein aus der Erkenntnis der Wahrheiten der Religion, d. h. unserer Verhältnisse gegen Gott.

macher wirksam. Dieselbe Bedeutung, die hier Selbsterkanntnis und Schwachheitsgefühl für die eigentlich frommen Empfindungen hat, hat für den Herrnhuter die ständige Selbstbeobachtung und das „Armesündergefühl" als Voraussetzung der seligen Heilandsgefühle.

[7]) Man ist auch hier versucht, die Parallele zu den pietistischen „Gefühlen" zu ziehen. Auch wenn man sie nicht als Phantasiegefühle entwertet, haben sie doch diesen eigentümlichen Charakter der reinen Innerlichkeit ihres Ursprungs. Aber an die Stelle eines „pur geistlichen Sehens des Heilands" ist hier die vernünftige Erkenntnis allgemeiner religiöser Wahrheiten getreten.

Damit ist zunächst ihre Abgrenzung gegen die natürlich-sinnlichen Gefühle erst eindeutig und grundsätzlich vollzogen. Sind diese — auch die besten unter ihnen — dadurch gekennzeichnet, daß sie ganz auf irdische Verhältnisse gerichtet sind [1]), so gehören demgegenüber die religiösen Empfindungen zu denjenigen, die der Seele eine höhere Richtung geben, und die uns „über unsere engen Verhältnisse emporheben" [2]). Darin stehen sie in einer Linie mit den Vernunftgefühlen, mit dem Gewissen und den Gefühlen für Recht und Menschlichkeit [3]). Mit ihnen zusammen bilden sie den Bereich „höherer", „besserer", „edler" und „erhabener" Empfindungen [4]).

Auf ihr eigentliches Wesen aber gesehen, darauf, daß sie in der Erkenntnis Gottes und seiner Wahrheiten gründen und auf sie gerichtet sind [5]), überschreiten diese frommen Gefühle auch noch den Bereich nur — vernünftiger, sittlicher Empfindungen und bilden als ein „höheres Vermögen", die eigentlich heiligen Gefühle [6]).

Es könnte auf den ersten Blick so scheinen, als ob hier nun doch im Bereich frommer Empfindung der Religion ein über das sittliche hinausgehendes Eigenleben zugestanden werden soll. Aber das ist Schleiermachers Meinung nicht. Auch die heiligen Empfindungen stellen keinen in sich selbst bedeutsamen Wert dar, sondern haben ihren Sinn und Zweck ausschließlich darin, Beweggründe und Antriebe des moralischen Handelns, Mittel zur Besserung zu sein [7]). Die menschliche Seele soll „nur" „empfinden, daß es ihr nie an etwas fehle, was sie zur Tätigkeit aufruft" [8]) und „alles was wir .... empfinden, muß zu unserer Besserung genutzt werden" [9]).

Man denkt, bei dieser schroffen moralischen Bindung alles religiösen Gefühls unwillkürlich an die späteren „Reden über die Religion", in denen Schleiermacher gerade dies Moment so leidenschaftlich abgelehnt hat [10]), und man sieht zugleich, wie wenig er in dieser Zeit noch daran denkt, etwa

[1]) S. 167.
[2]) S. 131.
[3]) S. 260.
[4]) S. 60, 87, 100, 113, 118, 132, 255, 317, 343.
[5]) S. 341.
[6]) S. 88.
[7]) Vergl. die ganze Predigt VIII der ersten Sammlung mit dem Titel: „Was für Gefühle dem Menschen zu seiner christlichen Besserung am förderlichsten sind", S. 91 ff.
[8]) S. 266.
[9]) S. 53.
[10]) Vergl. Reden S. 68 ff., S. 111/12.

„die Selbständigkeit und Eigenart der religiösen Empfindung. die er selbst so stark erlebte . . . , vor sich selbst zu rechtfertigen“ [1]).

Aber fragen wir weiter: Wie müssen die religiösen Gefühle beschaffen sein, wenn sie wirklich Einfluß auf unser sittliches Handeln haben sollen?

Sie müssen zunächst stetig sein. „Überhingehende Gefühle“, flüchtige Rührungen des Augenblicks haben, auch wenn sie im Moment noch so lebhaft sind, keinen „bleibenden Einfluß“ auf unser Handeln [2]). Sie können wohl die Seele für eine Weile in eine „übermäßige Spannung“ versetzen, und sogar einmal „den Menschen zu großen und erhabenen Handlungen treiben“, aber solche Momente vergehen rasch wieder, wenn der Charakter des Menschen nicht „zu solcher Höhe gestimmt ist“ [3]).

Dagegen sollen die wahren höheren Empfindungen „beständiges Gefühl“ sein, über den Augenblick hinausreichen, „garnicht von uns weichen“, uns „immer begleiten und immer zur Seite sein“, uns „überall“ durchdringen [4]). Nur solche Empfindungen sind dem Menschen wesenhaft und betreiben „wahre Besserung“ [5]).

Eng mit dieser Stetigkeit der frommen Gefühle hängt zusammen, daß das emotionale Moment in ihnen stark zurücktritt. Empfindungen, die garnicht von uns weichen sollen, können nicht vorwiegend den Charakter wirklicher Gemütsbewegungen haben. Natürlich finden sich im einzelnen viele Ausdrücke, die auf dieses Moment hinweisen, das bringt schon die erbaulich gehobene Predigtsprache mit sich. Aber da, wo Schleiermacher bewußt von den Empfindungen redet, die zur Besserung dienen, da verblaßt das emotionale Moment fast ganz.

Am stärksten ist es zweifellos da in den Gefühlen der Dankbarkeit und Liebe gegen Gott und Christus [6]). Von ihnen kann Schleiermacher reden als von den Gefühlen „eines gerührten, von den Wohltaten des Höchsten durchdrungenen Herzens“ [7]). — Aber das sind doch auch nicht eigentlich die Empfindungen, die wirklich bleibenden Einfluß

[1]) So Wendland a. a. O. S. 50, der in ganz unzulässiger Weise die Predigten schon von den späteren Tendenzen der Reden her zu interpretieren versucht.
[2]) S. 36, 46.
[3]) S. 102, 118.
[4]) S. 213, 66, 92, 93, 94.
[5]) S. 102, vergl. auch hier das Herrnhutertum.
[6]) S. 66, 213 ff.
[7]) S. 341.

auf unsere Besserung haben. Ebensowenig wie die Furcht vor der Strafgerechtigkeit Gottes ist für Schleiermacher die dankbare Liebe gegen ihn um seiner Gnade und Versöhnlichkeit willen wirklich sicherer und stetiger Antrieb zum sittlichen Handeln [1]).

Überhaupt schätzt er die starken Gemütsbewegungen nicht sehr hoch ein. Lebhaftigkeit und Wärme des Gefühls allein reicht zur wirklichen Besserung nicht aus. Schleiermacher spricht einmal von solchen Menschen, denen es daran nicht fehlt, „sie empfinden das Gute und Wahre, wie sie alles empfinden, bisweilen scheinen sie es sogar tief zu fühlen“, „man spricht mit Wärme von der neuerkannten Wahrheit, von der neugefühlten Verbindlichkeit, man ist voller Gefühl über die bisherige Unwissenheit und Unrecht“ und doch ist die „Empfindung des Guten in einer solchen Seele nur oberflächlich“ [2]).

Also vorwiegend emotional ist die wahre religiöse Empfindung bei Schleiermacher in den ersten Predigten ganz gewiß nicht. Von irgend einer Überschwenglichkeit des frommen Gefühls kann nicht die Rede sein [3]), im Gegenteil alles, was an ihm dem Affekt ähnlich sieht, steht für Schleiermacher im Verdacht, Oberfläche und nicht Wesen zu sein.

Was aber sind jene Empfindungen der Religion, die wahre Besserung wirken, dann, wenn sie nicht Gemütsbewegungen sind?

Schleiermacher hat auf diese Frage in einer besonderen Predigt [1]) ausdrücklich und ausführlich Antwort gegeben. Diese Antwort ist seltsam und überraschend und doch für die Eigenart von Schleiermachers Gefühlsbegriff und Religionsauffassung in dieser Zeit außerordentlich charakteristisch.

Sie lautet: „Das Gefühl, von dem wir überall durchdrungen sein sollen“ [5]), das zwar nicht „das hohe Ansehen, wie manche andere Empfindung hat“, das aber „eben deswegen“ „am Wesentlichsten“ des Menschen wahre Besserung

[1]) S. 93 und 92, vergl. auch S. 51.
[2]) S. 158 und 159.
[3]) Hier liegt ein bedeutsamer Stimmungswechsel gegenüber der herrnhutischen Religionsauffassung und Frömmigkeit seiner Jugend bei Schl. vor. Die Frage ist, worin liegt Schls. eigenste Tendenz. Wir werden wenigstens von diesen Predigten her dem sogenannten Moment der „Überschwänglichkeit“ in den „Reden über die Religion“ kritisch zu begegnen haben.
[4]) Vergl. Predigt VIII der ersten Sammlung: „Was für Gefühle dem Menschen zu seiner christlichen Besserung am förderlichsten sind“, S. 91 ff.
[5]) S. 94.

betreiben kann[1]), ist „ein lebhaftes, nur allzu begründetes Mißtrauen in uns selbst“[2]).

Eine nüchterne Antwort, die nur noch nüchterner wird, wenn wir genauer nachfragen, was Schleiermacher unter diesem „Gefühl“, unter dieser „Empfindung“ des Mißtrauens[3]) gegen uns selbst versteht.

Sie hat den Charakter einer beständigen inneren Aufmerksamkeit[4]) auf alle Gefahren, die von Seiten der Sinnlichkeit und natürlichen Schwachheit her der menschlichen Besserung drohen. Sie ist die „sorgsame Bedenklichkeit“[5]) unseres Geistes, gegenüber jedem Schritt, den wir „wagen“, ein vorsichtiges kritisches „Prüfen“ und „Erwägen“ alles dessen, was wir „vorhaben“[6]), sie ist das Gegenteil aller Sorglosigkeit, die sich dem Leben überläßt[7]), das ängstliche „Gefühl, nur das Unrechte zu vermeiden“[8]) und als solches ein unbestechlich „scharfer Wächter“[9]) über unser gesamtes Denken und Handeln.

Man muß das so umschriebene „Gefühl“ des Mißtrauens mit den Empfindungen vergleichen, von denen der biblische Text redet, den es auslegen soll, mit jenem „Furcht und Zittern“ des Paulus, um sofort den ganzen Abstand zu sehen, der dieses „Gefühl“ von aller unmittelbar lebendigen und bewegten Empfindung trennt. Nur ganz blaß ist ein emotionales Moment in diesem Gefühl des Mißtrauens gegeben, das man am besten etwa als „Ängstlichkeit“ bezeichnen könnte.

Davon aber abgesehen, hat es einen ausgesprochen intellektuell-reflexiven Charakter, der so stark betont wird, daß unser heutiges Sprachgefühl sich fast dagegen wehrt, dieses Mißtrauen überhaupt noch eine Empfindung oder ein Gefühl zu nennen.

Und doch ist gerade dieser eigentümlich intellektualistische Charakter für Schleiermachers Gefühlsbegriff in den ersten Predigten besonders bezeichnend. Ihr durchgehender Rationalismus macht sich auch hier deutlich bemerkbar. Es liegt ganz in dieser Linie, wenn Schleiermacher das Gefühl des

[1]) S. 102.
[2]) S. 94.
[3]) S. 94, 95, 96, 102, zum Ausdruck „Gefühl des Mißtrauens“ vergl. S. 94, 100, 102.
[4]) S. 95, 100, 102, vergl. den Ausdruck „Achtgeben“ und „beständige Aufmerksamkeit des Herzens“.
[5]) S. 95.
[6]) S. 96.
[7]) S. 97.
[8]) S. 102.
[9]) S. 101.

Mißtrauens gegen sich selbst „eine Frucht der Weisheit“[1]), ja selber „weises Mißtrauen“[2]) nennt. Die eigentlich höheren Empfindungen und also auch die aus der religiösen Erkenntnis entspringenden Gefühle haben vorwiegend den Charakter der Vernünftigkeit und nicht den der Emotion oder des Affekts.

Zu dieser Tendenz Schleiermachers, die höhere Empfindung zu rationalisieren, kommt ein weiteres bedeutsames Kennzeichen seines Gefühlsbegriffs, das sich ebenfalls aus der Eigenart der beschriebenen Empfindung des Mißtrauens deutlich machen läßt. Sucht man die verschiedenen Momente, die diese Empfindungen charakterisieren, auf einen Grundnenner zu bringen, so wird man sagen müssen, sie alle sind Ausdruck eines bestimmten, nämlich ängstlich-kritischen, inneren Verhaltens, einer besonderen Art und Weise des Zu-sich-selbereingestellt-seins, eine eigenartige Beschaffenheit des inneren Lebens, mit anderen Worten, die eigentlich höhere Empfindung ist für Schleiermacher nicht Affekt, sondern seelische Haltung, nicht Gemütsbewegung zuerst, sondern Gemütsverfassung.

Den Beweis für die Richtigkeit dieser Interpretation dessen, was Schleiermacher im Zusammenhang seiner Religionsauffassung unter Gefühl und Empfindung letztlich versteht, erbringt die Art, wie er selber ein anderes Grundgefühl der Religion, „die allgemeine Menschenliebe“[3]), umschreibt. Sie ist für ihn auf der einen Seite Empfindung[4]) und Gefühl[5]) und auf der anderen Seite Gesinnung[6]).

Erst mit dieser Bestimmung als Gemütsverfassung oder Gesinnung ist die Eigenart des religiösen Gefühls in Schleiermachers ersten Predigten in ihrer letzten Tiefe erfaßt und erst von hier aus schließen sich alle einzelnen Züge zu einer inneren Einheit zusammen.

Als Gesinnung allein ist fromme Empfindung über den Augenblick hinausgehoben und wirklich „beständiges Gefühl“.

Als Gesinnung allein ist die religiöse Empfindung mehr als eine Erscheinung der Oberfläche unseres inneren Lebens, mehr als Affekt und Emotion, ist sie Wesensbeschaffenheit und Herzenseigentümlichkeit des Menschen.

Und nur als Gesinnung kann das religiöse Gefühl den „bleibenden Einfluß“ auf das sittliche Handeln haben, der es zum entscheidenden Hilfsmittel der Besserung macht.

[1]) S. 95.
[2]) S. 96.
[3]) Vergl. Pr. 10 der ersten Sammlung S. 117 ff.
[4]) S. 119, 122, 128, 131.
[5]) S. 118.
[6]) S. 118, 119, 121, 122, 129, 131, 134.

Zugleich aber wird von hieraus die letzte, innere Einheit von Erkenntnis und Empfindung in Schleiermachers Religionsauffassung sichtbar. Die religiöse Erkenntnis soll zur Denkungsart werden, so sahen wir, die religiöse Empfindung zur Gemütsverfassung, und beide sind darin nur die zwei Seiten der einen in sich einheitlichen „religiösen Gesinnung überhaupt“ [1]).

Diese „religiöse Gesinnung überhaupt“ macht das Wesen der Frömmigkeit, macht „die Gottseligkeit“ des Menschen aus. Sie ist das Geschenk „der Religion“ an die Vernunft; in gemeinsamem Kampf gegen die Sinnlichkeit schließt sie sich mit ihr zu „frommer und vernünftiger Gesinnung“ [2]) zusammen und wirkt im Bunde mit ihr „die wahre geistige Verbesserung des Menschen“ [3]).

So schließt sich der Kreis unserer Betrachtungen der Predigten aus Schleiermachers Frühzeit.

Festgefügt und einheitlich in allen seinen einzelnen Zügen steht das Bild seiner ersten, selbständig gedachten Religionsauffassung vor uns. Pietistische und kantische Motive fügen sich sicher und ohne das Ganze zu stören ein in dies Bild frommer rationalistischer Gedanken.

Und doch ist eine leise Unruhe in diesen Gedanken, wie ein ganz erstes Gähren. Sie ist auf den ersten Blick kaum zu merken, aber sie ist da.

Vor allem in Schleiermachers Auffassung von der religiösen Erkenntnis und Selbsterkenntnis sahen wir ein erstes Sich-auflockern der rein intellektualistischen Fassung des Erkennens durch Phänomene wie das unmittelbare religiöse Wissen „im Gefühl“, wie das lebendige „Denken an Gott“, wie das „lebhafte Bewußtsein“ und das eigentümliche gestimmte „Gefühl der Schwäche“; also deutlich vom Gefühl und verwandten Erscheinungen her geht dieses leise Gähren aus.

Demgegenüber scheint nach unserer Darstellung die Auffassung von der religiösen Empfindung von einer solchen Unruhe nicht betroffen zu sein, und das ist, auf das Ganze gesehen, gewiß auch richtig. Und doch finden wir auch hier bei genauerem Zusehen in den Predigten einige gewissermaßen versprengte Stücke, die aus der Grundanschauung vom religiösen Gefühl merkwürdig herausfallen. So, wenn inmitten der Ausführung über die Bedeutung des Mißtrauens als des eigentlichen religiösen Grundgefühls, plötzlich die Rede ist

[1]) S. 300.
[2]) S. 275.
[3]) S. 225.

von Augenblicken, wo der Mensch „sich im Genuß der Religion mit seinem Herzen sich über sich selbst erhoben hat und gleichsam über diese Sphäre hinaus entrückt“ ist, und nach denen der Mensch „zitternd besorgt“ ist, „daß er sich nicht dessen, was er da gefühlt hat, was er dabei wirklich gewesen ist, wieder unwürdig machen würde“ (S. 101) oder, wenn Schleiermacher plötzlich mitten aus typischen Gedankengängen heraus in einem ganz anderen Ton fortführt: „Denkt Euch, daß Ihr überrascht würdet bei einem von den seltenen, aber desto seligeren Augenblicken, wo nicht nur die Lippen beten, nicht nur der Verstand einige geistliche Gedanken zusammenreiht, oder das Herz einige fromme Wünsche stammelt, sondern, wo die ganze Seele mit Gott beschäftigt ist... ich höre auf zu bezeichnen, was ich meine, jeder Christ muß es aus Erfahrung kennen; aber denkt Euch, in diesem Zustand überrascht zu werden, mit dem Ausdruck des höchsten Gefühls in Eurem ganzen Wesen und gefragt, Freund, was ist Dir? Was tatest Du“. (S. 208/9)

Solche Schilderungen kommen aus einer anderen Welt als die, deren Religionsauffassung und religiösen Gefühlsbegriff wir gezeichnet haben. Wo war da von „Genuß der Religion“, von einem Entrücktsein des Herzens, von einem Fühlen und wirklichen Sein jenseits der Sphäre des menschlichen Selbst die Rede, wo gab es da „selige Augenblicke“ „höchsten Gefühls“, wo die Seele ganz mit Gott beschäftigt und ganz hingenommen von ihm ist, wo gab es da überhaupt Gefühlszustände, die in sich selber ihre Seligkeit haben, wenn doch alle religiöse Empfindung allein auf Besserung aus sein sollte. Es kann kein Zweifel sein, daß hier nicht nur ein anderes Verständnis von Religion, sondern auch ein anderes Verständnis von „Gefühl“ aufleuchtet, als das, dem wir in der eigentlichen Religionsauffassung begegnet sind.

Und so schließen wir die Untersuchung ab mit einer doppelten Frage:

Einmal: Wird jene erste Auflockerung der religiösen Erkenntnis vom Bereich unmittelbaren Gefühls und Bewußtseins her fortschreiten und sich weiter auswirken, oder handelt es sich in ihr nur um eine vorübergehende gedankliche Unsicherheit?

Und dann: Bricht in jenen seltsam versprengten Schilderungen religiöser Gefühlszustände ein neues Verständnis von Religion und religiösem Gefühl auf, oder handelt es sich nur um letzte Nachklänge und Erinnerungen aus der Brüdergemeinde?

Mit diesen beiden Fragen werden wir an die weitere Untersuchung herangehen müssen.

Lebenslauf.

Als Sohn des damaligen Collaborators für innere Mission, des späteren Professors der Theologie in Leipzig und Erlangen und Hauptpastors zu St. Michaelis in Hamburg, August Wilhelm Hunzinger, wurde ich am 16. Februar 1905 in Rostock geboren. Seit Michaelis 1914 besuchte ich die Gelehrtenschule des Johanneums in Hamburg, an der ich im Herbst 1923 das Abitur bestand. In Erlangen, Göttingen und Marburg studierte ich vom W.S. 1923/24 bis W.S. 1926/27 Theologie und bestand im Herbst 1927 mein erstes, im Herbst 1929 mein zweites theologisches Examen in Hamburg. Seit meiner Ordination am 29. September 1929 bin ich als Hilfsprediger mit der Tätigkeit im Evangelischen Studentendienst an der Hamburgischen Universität beauftragt.

Walther Hunzinger.

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0021107106

1935-h3 DH
Hunzinger.
Der begriff des Gefühls und
1935ch 3 DH

OCT 4 1936